Michel Foucault
Estrategias de poder

Introducción, traducción y edición a cargo de
Julia Varela y Fernando Álvarez Uría

Paidós
Básica

101

OBRAS ESENCIALES
VOLUMEN II

Paidós Básica

Últimos libros publicados:

41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad*
91. K. P. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: Historia, filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*

Michel Foucault

Estrategias de poder

Obras esenciales, Volumen II

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Dits et écrits*
Tomo II: nos 89, 106 107, 119, 125, 132, 139, 160
Publicado en francés en 1994 por Éditions Gallimard, París

Tomo III: nos 168, 169, 170, 189, 196, 198
Publicado en francés en 1994 por Éditions Gallimard, París

Y dos entrevistas no contenidas en la citada obra:
«Vérité et pouvoir», entrevista con A. Fontana, *Revista L'ARC*, 1977
«Entretien sur la prison: le livre et sa methode», *Magazine Littéraire*, 101, junio de 1975

Traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela

cultura Libre

Obra publicada con ayuda del Ministerio Francés de la Cultura

Cubierta de Mario Eskenazi

© 1994 by Éditions Gallimard
© 1999 de la traducción, Fernando Álvarez Uría y Julia Varela
© 1999 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 – 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 – Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-0695-7
ISBN: 84-493-0586-1 (Obra completa)
Depósito legal: B-10438/1999

Impreso en A & M Gràfic, s.l.,
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España – Printed in Spain

Sumario

Introducción a un modo de vida no fascista, *Fernando Álvarez Uría* y *Julia Varela* 9

1. Conversación con Michel Foucault 27
2. Verdad y poder 41
3. De la naturaleza humana: Justicia contra poder 57
4. Los intelectuales y el poder 105
5. Mesa redonda 117
6. De la arqueología a la dinástica 145
7. Prisiones y motines en las prisiones 159
8. La verdad y las formas jurídicas 169
9. Asilos, sexualidad, prisiones 283
10. Entrevista sobre la prisión: El libro y su método 297
11. Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía 313
12. La política de la salud en el siglo XVIII 327
13. ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina? 343
14. Nacimiento de la medicina social 363
15. Prefacio 385
16. La vida de los hombres infames 389

INTRODUCCIÓN A UN MODO DE VIDA NO FASCISTA

¿Por qué retomar estas conversaciones con Michel Foucault, estos cursos y conferencias que tuvieron lugar en los años setenta, es decir, hace ahora, como mínimo, más de veinte años? ¿No se produjeron estas intervenciones para responder a urgencias de la época, y, por tanto, no estaban destinadas a desgastarse y a agotarse en situaciones que ya no son las nuestras? Bajo la imagen de marca o con el pretexto de difundir un pensamiento crítico ¿no se está en realidad cediendo a las inercias del mercado, y a una moda editorial que perdura desde hace ya demasiado tiempo? Estas preguntas, sin duda, resultarán un poco retóricas para quienes ya disponen de las respuestas preestablecidas, y, en particular, para todos aquellos que suelen desvalorizar en bloque el pensamiento de Foucault pues no están dispuestos a reconocer el menor valor a sus producciones intelectuales. Para justificar su enmienda a la totalidad unos se aferran al carácter nietzscheano del pensamiento foucaultiano que, según dicen, conduce al nihilismo y al desarme moral, otros se apoyan en su presunto antimarxismo, en su retórica evanescente, envolvente, en sus opciones políticas personales, y hasta en sus inclinaciones sexuales. Son muchos los que, por razones de cambio de coyuntura, o por un rechazo visceral —fruto casi siempre de un desconocimiento de su obra o de falsos estereotipos—, repiten desde hace años, como una vieja cantinela, que es preciso *olvidar a Foucault*. Se suman así a quienes guardan silencio sobre sus trabajos, a quienes deliberadamente los ignoran, o los entierran en el silencio de una rabia censurada, por creer, tan ingenua como mágicamente, que, puesto que desearían que Foucault no hubiese existido, es posible borrar de un plumazo su presencia de nuestro panorama intelectual: para ello basta con poner en práctica la política del avestruz.

Los que admiramos la lucidez de su trabajo, quienes compartimos básicamente los objetivos de su proyecto intelectual, no necesitamos abogar aquí en su defensa. La producción intelectual de Fou-

cault brilla con luz propia, se defiende a sí misma por sus resultados, por los nuevos territorios de objetivación que abrió, por los afinados instrumentos de análisis que proporciona, instrumentos que permiten diseccionar y proyectar luz sobre regiones oscuras de la vida social en donde anida la intolerancia y el sufrimiento. Más que comentar indefinidamente la obra de Michel Foucault, sus producciones incitan a servirse del camino andado para trabajar en una línea que prolongue y profundice la suya. Estos textos no están destinados por tanto a alimentar una escolástica ni una ortodoxia foucaultiana, y menos aún a reavivar polémicas. Aquí nos hemos limitado a ser transmisores de su voz para que el eco de una pequeña parte de sus contribuciones intelectuales suene, una vez más, en lengua española. Evidentemente hemos asumido la traducción de estos textos porque creemos que el modelo de análisis que Foucault articuló trabajosamente a lo largo de su vida es en la actualidad un referente obligado para quienes trabajamos en el espacio de las ciencias humanas y sociales. Así pues, aquí están, con errores y aciertos, con reiteraciones e innovaciones, estos escritos y comentarios. Son textos en ocasiones trasnochados, pues no en vano la marca indeleble del paso del tiempo los ha erosionado, los ha desplazado, y en parte los ha hecho inservibles, pero el tiempo también les proporciona una distancia que nos permite medir mejor la importancia del proyecto, el ingente esfuerzo realizado, las contribuciones sólidas que sirven de apoyo a nuevas indagaciones, en fin, la generosidad de un intelectual comprometido con las libertades. Quienes se acerquen a estas intervenciones dispuestos a dejarse interpelar por ellas descubrirán sin duda más luces que sombras, y se sentirán en algunos momentos conmovidos por una aguda mirada regida por una indoblegable voluntad de verdad.

Hemos reunido en este libro entrevistas, intervenciones coyunturales, mesas redondas, debates, conferencias, cursos, prólogos..., toda una gama dispersa de *textos* dichos o escritos por Michel Foucault. Pero por debajo de propuestas desgastadas por el paso del tiempo, y desplazadas por el cambio social, más allá de análisis eruditos, fulgurantes, fruto de un trabajo paciente y de una implicación distanciada, más allá de hallazgos sorprendentes, late un compromiso inteligente e imaginativo que sigue interpelándonos puesto que tiene que ver con lo que hacemos y con lo que somos, es decir, con el presente que estamos viviendo.

Michel Foucault nos propone en esta antología de textos una mirada analítica de los sistemas de pensamiento y de las redes institucionalizadas de poder, de forma que esta crítica sociohistórica nos ayuda a elegir nuevas vías de transformación social.

Los textos seleccionados no constituyen una propuesta totalmente coherente y acabada. No estamos ante una obra cerrada, sino más bien ante segmentos dispersos que, más que responder a un espíritu de sistema, ponen sobre todo de manifiesto cómo trabajaba Foucault, y la variedad de sus intereses. Pero no sería justo decir que estos textos se acumulan incoherentemente unos detrás de otros y son refractarios a hablar entre sí, pues coexisten en el tiempo, comparten un espacio cronológico común situado entre 1971 y 1977, y del entralazamiento entre unos y otros, de las superposiciones y contigüidades de los diferentes enunciados, se podría extraer una especie de espacio categorial que reenvía a lo que se podría denominar un *modelo de análisis,* un modo de indagación que proporciona una coherencia de fondo a los textos, un orden subyacente a la dispersión. Este modelo artesanalmente construido por Foucault a lo largo de su vida responde a una voluntad de saber que da fuerza y refuerza los textos convirtiéndolos en partes de una partitura más compleja, una partitura en la que faltan fragmentos y que lamentablemente quedó inacabada, suspendida, por una muerte prematura. El hilo conductor que atraviesa en diagonal este proyecto intelectual, la lógica que engarza estos textos proporcionándolés un sentido que los mantiene vivos se podría quizá sintetizar en torno a tres dimensiones fundamentales: ámbitos de saber, relaciones de poder y políticas de la verdad.

Ámbitos de saber

Los textos aquí recogidos se podrían leer como propuestas para comprender las bases en las que reposa el capitalismo, y sobre todo como un antídoto para hacer a la versión más brutal del capitalismo: el fascismo. El fascismo, esa larga noche de barbarie que, en el siglo XX, se abatió sobre la humanidad y petrificó las conciencias de un número incontable de seres humanos, fue sin duda un sistema político de excepción que favoreció física y moralmente el genocidio, pero fue también un sistema enraizado en la vida cotidiana, en valores y estilos de vida, en poderes dispersos coagulados en los aparatos de unos Estados militarizados, en saberes técnico-científicos que por servir de cobertura al poder terminaron por legitimar la barbarie.

Como señaló con agudeza Karl Polanyi si queremos comprender cómo fueron posibles los regímenes totalitarios del siglo XX —desde el nazismo hasta el estalinismo—, si queremos entender las con-

diciones de aparición de unos regímenes de excepción basados en el terror y en la aniquilación, en los crímenes contra la humanidad, tenemos que remontarnos a la Inglaterra de finales del siglo XVIII, es decir, a la génesis de la utopía liberal, al nacimiento de un contrasentido que se impuso por la fuerza y por la violencia: *la sociedad de mercado*.[1] La obra de Foucault es ante todo una obra que permite pensar nuevas dimensiones del capitalismo y por esto —al menos sus trabajos sobre el poder—, se inscribe en el *phylum* que va de Marx a Max Weber y Karl Polanyi pasando por la Escuela de Francfort.

Con toda seguridad Foucault habría aceptado que se leyese su obra bajo el mismo prisma que el propuso para leer la obra de Deleuze: introducción a un modo de vida no fascista.

> La experiencia palpable de la guerra nos había mostrado —confiesa Foucault a un periodista italiano en una serie de entrevistas— la necesidad y la urgencia de crear una sociedad radicalmente diferente de aquella en la que habíamos vivido: una sociedad que aceptó el nazismo y se prostituyó a sí misma ante él, y que por tanto salió de él *en masa* para echarse en brazos de De Gaulle. A la luz de todo esto muchos jóvenes en Francia reaccionaron rechazando frontalmente esta sociedad. No sólo queríamos un mundo diferente y una sociedad diferente, sino que también queríamos ir aún más lejos, queríamos transformarnos a nosotros mismos y transformar las relaciones sociales para ser completamente *otros*.[2]

Así pues, para toda una generación de intelectuales de posguerra, optar por un pensamiento anticapitalista, inscrito en un modo de vida anticapitalista, significó una opción en favor de un pensamiento políticamente comprometido, y, precisamente por ello, también en favor de un pensamiento capaz de cuestionar las representaciones e ideas recibidas, un pensamiento que se sometió a sí mismo a una autocrítica reflexiva para funcionar al servicio de la libertad y no de la servidumbre. En este sentido el pensamiento de Foucault se distancia de la fenomenología que al abstraer y desmaterializar lo real termina por dejar fuera de su retina el triunfo de poderes exorbitantes, pero también se distancia del psicoanálisis

[1] Karl Polanyi, *La gran transformación crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989.

[2] Véase Michel Foucault, *Remarks on Marx*, Nueva York, Semiotext(e), 1991, págs. 47-48.

que nació y creció a la sombra de los poderes de excepción ejercidos por los alienistas en el manicomio, la institución totalitaria por excelencia. En este sentido el cuestionamiento de la metafísica freudiana lo hace diferenciarse también de los planteamientos deleuzianos que parecen reposar en el *a priori* del deseo. Y en la medida en que el marxismo sirvió de coartada legitimadora al sistema soviético y a las políticas de los partidos comunistas europeos, unos partidos modelados en sus cúpulas por el estalinismo, también Foucault trató de ir más allá del marxismo dogmático y del marxismo académico para hacer visibles zonas de intolerancia que no son reductibles a las formas capitalistas de explotación.

¿Para qué sirve el conocimiento? ¿Cómo pensar el capitalismo a partir de categorías que no estén contaminadas por el sistema en el que se producen? El problema es proporcionar visibilidad a lo invisible, es decir, ir más allá de las evidencias y de las ideas recibidas para pensar de otro modo. Para ello es preciso que el investigador asuma una tensión física y mental que implica estar dentro del sistema sin estarlo del todo, es decir, pensar en el límite. Toda mirada lanzada sobre cualquiera de las regiones del mundo social, si exceptuamos la mirada de los dioses, implica para el espectador una posición, con la particularidad de que existen posiciones desde las cuales es imposible contemplar la escena. Para mirar con agudeza es preciso por tanto objetivar y definir los sistemas implícitos en los que nos encontramos encerrados. Esos sistemas se enraízan en condiciones físicas, materiales, pero poseen también un carácter simbólico pues aunque las representaciones del mundo social no agotan todo el mundo social, no hay lenguaje ni conocimiento humano al margen de los sistemas de representación. Pensar significa por tanto intentar salir del pensamiento implícito en el que nos encontramos atrapados. *En Occidente, el saber occidental, la cultura occidental, han sido doblegados por la mano de hierro del capitalismo,* dice textualmente Foucault en alguno de los textos de este libro. Un pensamiento anticapitalista es por definición antinormativo, intempestivo, es decir, es un pensamiento que se pregunta por sus propias condiciones de posibilidad. El conocimiento crítico siembra la incertidumbre allí donde la costumbre y las racionalizaciones heredadas parecían fundar instituciones inamovibles, cuestiona la naturaleza y el ejercicio de poderes antidemocráticos, y, al hacerlo, pone en entredicho su razón de ser, pone en cuestión por tanto lo incuestionado de la vida social. El conocimiento reflexivo, al desenterrar las raíces y los procesos en los que se funda el orden establecido, lo hace vulnerable pues lo somete a la libre voluntad

de los ciudadanos conscientes. Es lógico por tanto que las relaciones específicas que se tejen entre saberes y poderes hayan sido el principal objeto de las investigaciones foucaultianas. La investigación social, al iluminar zonas de sombra tradicionalmente opacas, secretas, relegadas al inconsciente social, opera un gran servicio a la sociedad pues contribuye a hacer inviable el retorno de la barbarie, abre la vía a procesos de objetivación y de reflexión, y por tanto crea las condiciones para que se produzcan cambios tanto en el orden social como en el categorial. En este sentido los análisis foucaultianos coinciden con la propuesta intelectual formulada por Theodor Adorno para quien el objetivo de la sociología es sobre todo *comprender la ley que domina anónimamente sobre nosotros* por lo que la ciencia social cumple una función de *medicina espiritual* mediante la cual aspiramos a emanciparnos de la necesidad.[3]

Son numerosos los textos en los que Foucault pone de manifiesto el carácter liminar de su pensamiento, su toma de posición en los márgenes del sistema social para poder, desde allí, contemplar mejor el centro que lo sustenta. Por supuesto, en esta magna empresa no está solo: comparte ese proyecto intelectual anticapitalista con otros muchos investigadores y está en constante conversación con los pensadores clásicos y con los instrumentos de análisis que ellos construyeron. Pero hay algo más. Foucault centra su mirada sobre determinadas zonas estratégicas de la vida social, espacios conflictivos, ámbitos problemáticos que son justamente problematizados en función de luchas y de intereses de grupos o de clases sometidas. El trabajo intelectual no se cierra en sí mismo ni en un ámbito universitario, no opera únicamente una función de paradigma normativo en pugna con otros paradigmas para adquirir de este modo un mayor prestigio y reconocimiento académico. Lo que está en juego es elaborar estratégicamente saberes que son saberes alternativos porque se enfrentan a poderes específicos, y por tanto también a los saberes que los legitiman en función de sus racionalizaciones, unos saberes que se coagulan en racionalidades específicas, y tienen la pretensión de instituirse en saberes científicos, es decir, verdaderos, y por tanto en saberes que deben ser universalmente aceptados. El saber no es tan aséptico y neutral como se afirma con tanta frecuencia:

[3] Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 13. El libro recoge las 17 clases impartidas por Adorno entre abril y julio de 1968. Adorno también señala que para que la sociología desempeñe esta función debe de ir más allá de las sociologías al uso, y sobre todo más allá de la sociología entendida como *ingeniería social*.

> Me parece que si se quiere realizar la historia de determinados tipos de discursos, de discursos portadores de saber, no se pueden dejar de lado las relaciones de poder que existen en las sociedades en las que funcionan esos discursos.

El objetivo es por tanto elaborar saberes que vayan más allá de los saberes instituidos y nos permitan comprender su razón de ser, elaborar contrasaberes al servicio de movimientos alternativos, saberes, en fin, que permitan *reconocer los puntos de apoyo del poder de clase.*[4]

Frente al intelectual orgánico y frente al intelectual universal Foucault encarna el papel del intelectual específico, asume que su trabajo intelectual está al servicio de quienes luchan en determinados espacios, en determinados ámbitos en donde se produce el gobierno de unos sujetos por otros, trata, por tanto, de entender la sociedad a partir de lo que ésta rechaza, de lo que se excluye, de los desechos, de lo negado, de lo censurado, de los límites. El reto estriba en asumir la experiencia del límite en ámbitos como la locura, la muerte, la sexualidad y el crimen, y, desde esa experiencia propia y de los otros, tratar de trascender las racionalizaciones operadas por discursos que se han apropiado de esas experiencias: el discurso psiquiátrico, el discurso médico, el discurso de la psicopatología y de la criminología. Al exponerlos a la luz de la historia y, por tanto, al juego de las luchas y de los intereses, esos discursos seguros y ampulosos, orgullosos de su verdad y arrogantes —pues se pronuncian desde la atalaya de la cientificidad—, ponen de manifiesto la política de la verdad a la que sirven y de la que son deudores, de forma que su verdad se vuelve a la vez frágil y cuestionable. ¿Quién impone las reglas en un determinado campo, desde cuándo, por qué y en beneficio de quién? Estas cuestiones requieren respuestas basadas en *una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad*. La locura, en tanto que objeto del saber psiquiátrico, un saber «científico» que se desarrolló especialmente en el siglo XIX, está íntimamente relacionada con una nueva forma de ejercicio del poder propia de los Estados liberales, y más concretamente con la puesta en marcha de una sociedad basada en el capitalismo industrial. La encuesta y más tarde el examen, es decir, formas específicas de análisis que permitieron el nacimiento de la psicología, la psiquiatría, la criminología y el psicoanálisis, están ligadas a formas específicas de control social y político en el interior de las sociedades de libre mercado.

[4] Véase la entrevista sobre «Asilos, sexualidad, prisiones».

Relaciones de poder

El capitalismo no se perpetúa únicamente gracias a la reproducción de las condiciones capitalistas de producción. Para que las relaciones sociales capitalistas se reproduzcan no basta únicamente con el poder del Estado y de sus aparatos, es preciso el ejercicio de poderes que se ejercen por todo el cuerpo social a través de los canales, formas, e instituciones más diversos. Max Weber señaló acertadamente algo que Marx y los marxistas no parecían haber tenido suficientemente en consideración: que el capitalismo requiere capitalistas, es decir, sujetos movidos por un fundamentalismo ético que los impulsa a un permanente cálculo y a una tensión vital incesante con el objeto de obtener beneficios económicos, éxito en los negocios. Este carácter irracional de la personalidad capitalista hunde sus raíces —y para descubrirlo el propio Weber tuvo que recurrir a la genealogía— en la ética puritana, es decir, en un ascetismo intramundano. Pero para que exista capitalismo se requiere también que haya productores, es decir, trabajadores disciplinados, trabajadores asalariados dispuestos a someter sus gestos y sus pensamientos a los imperativos de los procesos de producción, trabajadores, en fin, convertidos en proletarios. Foucault lo formula, clara y sucintamente, en *La verdad y las formas jurídicas*, uno de los ensayos más brillantes que forma parte de esta antología:

> Lo que me gustaría mostrar es que en realidad el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres se encuentren de hecho en situación de trabajar, vinculados al trabajo, es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas mediante las cuales los hombres se encuentran efectivamente —de una manera no tanto analítica como sintética— ligados al aparato de producción para el cual trabajan. Para que el trabajo pueda aparecer como la esencia del hombre se necesita que el poder político realice una operación de síntesis.
>
> Así pues, no creo que se pueda admitir pura y simplemente el análisis marxista tradicional que supone que al ser el trabajo la esencia concreta del hombre, el sistema capitalista es el que transforma el trabajo en beneficio, en sobrebeneficio o plusvalía. En efecto, el sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. Este régimen, tal y como se instauró en el siglo XIX, se ha visto obligado a elaborar todo un conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, por mediación de las cuales el hombre se encuentra ligado a una realidad como la del trabajo; todas estas técnicas constituyen un conjunto

que hace que los cuerpos y los tiempos de los hombres se conviertan en tiempos de trabajo y en fuerza de trabajo de tal forma que puedan ser efectivamente utilizados para ser transformados en beneficio. Pero, para que haya plusvalía, es preciso que haya subpoder; es necesario que una trama de poder político microscópico, capilar, enraizada en la existencia de los hombres se haya instaurado para fijar a los hombres al aparato de producción, convirtiéndolos en agentes de la producción, en trabajadores. El vínculo del hombre con el trabajo es sintético, político, es un lazo trazado por el poder. (...) Lo que he intentado hacer es el análisis del subpoder en tanto que condición que hizo posible la plusvalía.

(...) Vemos así como la destrucción de la plusvalía implica necesariamente el cuestionamiento y el ataque al subpoder; como el ataque al subpoder está necesariamente ligado al cuestionamiento de las ciencias humanas y del hombre, considerado éste como objeto privilegiado y fundamental de un tipo de saber. Vemos también, si mi análisis es correcto, que no podemos situar las ciencias del hombre en el terreno de la ideología como si fuesen pura y simplemente reflejo y expresión, en la conciencia de los hombres, de las relaciones de producción. Si lo que he dicho es cierto, tanto estos saberes como estas formas de poder, no son aquello que, por encima de las relaciones de producción, expresan esas relaciones o permiten reconducirlas. Estos saberes y estos poderes se encuentran enraizados mucho más profundamente, no solamente en la existencia de los hombres, sino también en las relaciones de producción. Y esto es así porque, para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que haya, además de un cierto número de determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber.[5]

El poder se incardina en los cuerpos, en las prácticas, en los gestos de los seres humanos, pero también en los pensamientos, en las representaciones y en las racionalizaciones y hasta en el propio reconocimiento de nosotros mismos. Por esto cuestionar las formas capitalistas de vida implica conocer las formas insidiosas mediante las cuales operan poderes y saberes específicos, pero a la vez asumir en nuestra propia existencia la renuncia a un reconocimiento,

[5] De hecho los análisis de Foucault sobre la producción social de los productores completan, desde otra dimensión, los estudios realizados por Max Weber en los que se plantea *qué tipo de hombres está conformando la gran industria moderna, qué destino profesional les depara*, e indirectamente, *qué destino extraprofesional les depara*. Véase Max Weber, *Sociología del trabajo industrial*, Madrid, Trotta, 1994. Traducción y prólogo de Joaquín Abellán.

a una identidad que nos ha sido asignada. La lucha contra el poder implica la elaboración de una ética alternativa de la existencia. Así se explica que en los últimos años de su vida Foucault estuviese obsesionado por proporcionar algunas claves sobre la producción social de la subjetividad: ¿cómo fundar una ética autónoma, una ética, por tanto, que no se base ni en prescripciones religiosas ni en normas jurídicas coactivas?

> Los recientes movimientos de liberación —comentaba Foucault en una entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow—, tienen dificultades para encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética pero únicamente encuentran una ética basada en un conocimiento pretendidamente científico de lo que es el yo, de lo que es el deseo, de lo que es el inconsciente, etc.
>
> ¿Cree usted, *le preguntan los entrevistadores*, que los griegos ofrecen una alternativa atractiva y plausible? Y Foucault responde con celeridad: ¡No! No pretendo una solución de recambio; la solución de un problema no es la que se ha propuesto en otros tiempos para otra gente. En realidad lo que yo quiero hacer no es la historia de las soluciones y por esta razón no acepto el término *alternativa;* me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas.[6]

El núcleo del problema se podría sintetizar en una cuestión: ¿cuáles son los complejos vínculos que en Occidente unen al sujeto con la verdad?

Políticas de la verdad

Cada sociedad posee su régimen de verdad, su *política general de la verdad,* define los discursos que hace funcionar como verdaderos o falsos, los mecanismos para sancionar a unos o a otros, las técni-

[6] Michel Foucault. «Le sexe comme une morale», entrevista realizada por H. Dreyfus y Paul Rabinow, *Le Nouvel Observateur*, n.º 1.021, 1-7 junio de 1984, págs. 86-90. Foucault defendía la idea de que los pensadores clásicos de la Antigüedad no lograron resolver la contradicción entre *la búsqueda obstinada de un estilo de vida y el esfuerzo de hacerlo común a todos,* fracaso que favoreció que la moral se revistiese de un estilo religioso. Véase *Le retour de la morale*. Entrevista realizada por G. Barbedette y A. Scala, *Les Nouvelles littéraires,* 28 junio-5 julio de 1984, págs. 35-41. Sobre el concepto de *problematización* y su relación con la genealogía y la historia véase el matizado trabajo de Robert Castel «"Problematization" as a Mode of Reading History», en J. Goldstein (comp.), *Foucault and the Writing of History,* Oxford, Blackwell, 1994, págs. 237-252.

cas y procedimientos valorados para obtener la verdad, asigna, en fin, un estatuto a quienes se encargan de decir qué es lo verdadero. En nuestras sociedades *la economía política de la verdad* tiene unas características propias. Existe un debate en torno a la verdad, en torno *al conjunto de reglas en función de las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se ligan efectos políticos de poder a lo verdadero.* No se trata de un combate en favor de la verdad, sino en torno al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega. Por «verdad» hay que entender un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. La verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder y a los efectos de poder, al «régimen» de verdad. Este régimen no es ideológico o superestructural, sino que fue una de las condiciones necesarias para la formación y el desarrollo del capitalismo. No se trata de liberar a la verdad de todo sistema de poder, ya que eso no es posible, sino de separar la verdad de las formas hegemónicas, sociales, ecónomicas, culturales, en las que funciona. *La cuestión por excelencia no es el error, la ilusión, la ideología, la conciencia alienada, es la verdad misma.*[7]

Llamamos *genealogía* al instrumento artesanal que nos permite comprender la génesis y las transformaciones de los sistemas implícitos que, sin que seamos conscientes de ellos, determinan nuestras conductas, gobiernan nuestra manera de pensar, rigen, en suma, nuestras propias vidas. La genealogía está al servicio de la verdad entre otras cosas porque desvela las políticas de verdad y los intereses en juego, desvela los juegos de verdad y sus formas hegemónicas.

La genealogía foucaultiana es modesta y sectorial: lejos de cuestionar el todo social, el análisis enfoca y distingue distintos poderes y diferentes territorios en los que se articulan saberes y poderes específicos que vertebran históricamente las sociedades capitalistas. Más que partir del poder estatal parte de relaciones materiales, específicas, de poder, que hicieron y aún hacen posible las formas de explotación y de dominación.

En la historia operan los poderes y se imbrican los saberes y en este sentido la genealogía es un saber histórico que da cuenta de

[7] Véase en este sentido la interesante entrevista realizada por A. Fontana —que formaba parte de la selección de textos realizada por Foucault para la *Microfísica del poder*— y que hemos optado por situar abriendo el libro siguiendo el orden cronológico de los textos.

procesos sociales que son inseparables del surgimiento y desarrollo de determinadas categorías de conocimiento.

La genealogía del poder foucaultiana es deudora de pensadores clásicos de las ciencias sociales, y especialmente de Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim. Todos ellos realizaron un trabajo epistemológico sobre los propios códigos de pensamiento con el fin de proceder a la crítica del conocimiento y de las condiciones del conocimiento, con el fin objetivar las políticas de la verdad. Para todos ellos el análisis de los procesos sociales en la historia, en su génesis, es una condición para descubrir, en el tiempo presente, sus funciones sociales. La genealogía permite descubrir en la historia continuidades históricas invisibles, pero también discontinuidades y metamorfosis allí donde aparentemente no hay cambios profundos o transformaciones radicales.[8]

La genealogía del poder rastrea por tanto en la historia las condiciones de formación y desarrollo tanto de saberes como de mecanismos de poder que hacen posible la perpetuación del capitalismo, saberes y mecanismos que reenvían a prácticas sociales materiales e institucionales pero también a prácticas discursivas y representaciones simbólicas. La genealogía es una mirada indiscreta y comprometida con la verdad que permite establecer las relaciones complejas y las filiaciones entre la materialidad del mundo social y las representaciones mentales.

Y si bien es cierto que existen relaciones complejas que articulan saberes y poderes, estas relaciones no son mecánicas. La genealogía es una metodología que, para desvelar esa articulación, introduce las mediaciones. Y así Foucault no sólo plantea que es necesario estudiar las condiciones materiales de emergencia de los saberes, y las relaciones que se establecen entre formas específicas de saber, en particular las ciencias humanas y sociales y determinadas formas de ejercicio del poder, sino que analiza las transformaciones que conducen a una modificación en las reglas de formación de los enunciados, en la política de la verdad misma. Pero para hacerlo, y puesto que ese régimen de verdad no resulta de una relación directa con las prácticas sociales sino del entrecruzamiento entre las formas de ejercicio del poder y los campos del saber, es preciso llevar a cabo un paciente y reflexivo trabajo sobre las me-

[8] Véase sobre el método genealógico Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría *Genealogía y sociología. Materiales para repensar la modernidad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, así como Julia Varela, *Nacimiento de la mujer burguesa*, Madrid, La Piqueta, 1997.

diaciones, sobre la articulación entre las prácticas materiales, las prácticas políticas, y los discursos científicos, un trabajo que permite sacar a la luz la lógica profunda que liga los distintos tipos de prácticas sociales, ya que los discursos forman parte de esas prácticas, aunque tengan una relativa autonomía. Foucault es uno de los pocos analistas sociales que ha realizado este esfuerzo. Por ejemplo, en relación con el discurso clínico, muestra cómo la práctica política y social ha transformado las condiciones de formación, de inserción y de funcionamiento de este discurso, pero para ello era preciso explicar de forma matizada cómo surgen nuevas técnicas de observación, cómo y por qué se produce la reorganización del espacio hospitalario, cómo y por qué surgen las historias clínicas, y con ellas nuevas reglas de registro y de conservación del discurso médico, nuevas formas de transmisión del saber médico, en fin, era preciso analizar las nuevas funciones sociales del discurso médico en el interior del sistema administrativo y político, así como el nuevo enclave al que se aferran las teorías y las prácticas médicas: la gestión de la población. Ahora bien, todas estas transformaciones no sólo se traducen y se expresan en los conceptos, las técnicas, los métodos, los objetos médicos, sino que modifican las reglas de formación de los enunciados, las políticas de la verdad de la medicina moderna.

La genealogía de determinados discursos portadores de saber obliga a tener en cuenta las relaciones de poder que existen en la sociedad en el momento en que surgen y se solidifican esos discursos, en tanto que discursos portadores de la verdad. Y así es como los discursos psiquiátricos, psicopatológicos, psicológicos y psicoanalíticos aparecen en Occidente ligados a condiciones sociales y políticas específicas, y desempeñan determinadas funciones sociales, entre otras la de contribuir a la psicologización del campo social.

Fraternidad o barbarie

Retornemos, para concluir, a las cuestiones que nos planteábamos al principio: ¿por qué retomar ahora estos textos? ¿No se han producido en nuestras sociedades en estos últimos veinte años cambios drásticos e insospechados que han transformado profundamente nuestro panorama social tanto en el terreno local, y estatal, como en el internacional?

No reconocer los cambios que se han producido desde los años setenta hasta la actualidad únicamente podría ser producto del ci-

nismo o de la ceguera intelectual. Curiosamente, como se pone de manifiesto en las conversaciones entre Foucault y Deleuze, todavía en los años setenta, e incluso para intelectuales considerados críticos con el marxismo, la clase obrera continuaba siendo el referente obligado de la emancipación social. En la actualidad la crisis del llamado sujeto revolucionario parece innegable: ¿cuál es la clase obrera que presuntamente tendría que abanderar la emancipación social y política: los obreros tradicionales sindicados que a duras penas intentan perpetuar su situación de asalariados fijos o la gran masa de los trabajadores que malviven en la precariedad, o los trabajadores en paro, o los que aún no han accedido al primer empleo, o los emigrantes que malviven en la economía sumergida? De la vieja escisión entre clase obrera y lumpen proletariado hemos pasado, en los países occidentales, a una gran fragmentación de la condición salarial así como a una ampliación enorme del número de asalariados, a un estallido de las posiciones sociales en íntima relación con la fragmentación del mercado laboral y con el propio trabajo convertido en un bien escaso y mal repartido. Sin duda una gran parte del interés que se deriva de la obra de Foucault para nuestro tiempo es que supo conectar la dispersión de poderes con la fragmentación del sujeto revolucionario y la dispersión de los movimientos sociales. Pero sería absurdo no percibir la distancia que media entre sus análisis y la situación presente.

Si nos hemos detenido a recordar algunas de las grandes líneas del modelo de indagación intelectual elaborado por Michel Foucault es porque consideramos que está implícito por debajo de los textos aquí recogidos y puede ayudar a su lectura, pero también porque creemos que ha sido y puede seguir siendo útil para ayudarnos a pensar el presente. El presente no es únicamente lo contemporáneo, es también producto del pasado. Los instrumentos de conocimiento que Foucault elaboró, las categorías y algunas de las regiones en las que detuvo su aguda mirada, son históricamente datables, pertenecen también al pasado, pero, en gran medida, siguen siendo operativos en la actualidad.

A diferencia de los textos sagrados de las religiones, el acercamiento a estos textos, lejos de obligar a abdicar de la propia libertad intelectual, exige una mirada crítica. No se trata únicamente de dejarse interpelar por ellos, sino también de someterlos a discusión y revisión. Entonces se descubren a veces opiniones demasiado rotundas, altisonantes, solemnes: ¡*A partir de ahora se abre la era de una cultura no occidental del mundo capitalista*! Tampoco falta una cierta romantización de lo popular en su versión más antisocial.

Los lectores comprobarán que en no pocas ocasiones, sobre todo en entrevistas y mesas redondas, el propio Foucault se deja llevar por la *impaciencia de la libertad* en detrimento de la verdad. Prueba de ello son algunas manifestaciones caracterizadas por un radicalismo verbal un tanto forzado —que son probablemente el eco aún vivo del 68—, y también en ocasiones hay en sus palabras el deje de un cierto dandismo y malditismo esteticista, como cuando recurre a una cierta romantización de los ilegalismos populares, o cuando parece preconizar el valor de las luchas insurreccionales al margen de cualquier consideración ética, como ocurre en el debate con Chomsky. Pero en esos desequilibrios verbales lo que se manifiesta casi siempre es el compromiso de hacer frente a otros desequilibrios heredados, admitidos y reconocidos como naturales, de forma que la indignación moral prevalece sobre la objetivación y contradice los propios postulados del trabajo de indagación intelectual. La precipitación y los atajos en la reflexión se pagan en ocasiones con la ceguera. Pero también es cierto que el partidismo y la exageración forzada constituyen un paso previo para restablecer un cierto equilibrio, especialmente cuando los desequilibrios se han enquistado en la vida social y se perpetúan incuestionados, por lo que gozan de un carácter incuestionable. Así lo reconocía el propio Foucault en una de las entrevistas recogidas en este libro:

> Hace diez años realizamos una denuncia violenta, brutal e incluso burda de lo que ocurría en estas instituciones. Creo que era necesario hacerlo (...) Fue necesario situar el debate en el terreno político.[9]

En el trasfondo de estos textos subyace la gran cuestión del papel de la llamada violencia revolucionaria. Sabemos que Foucault se pronunció de forma clara y valiente en contra de la pena de muerte y en contra de la guillotina, pero no fue suficientemente lejos en el cuestionamiento del imaginario insurreccional del siglo XIX, ni en la crítica de los estereotipos heredados sobre la lucha de clases. La retórica de las armas y las metáforas de guerra son difícilmente compatibles con los movimientos pacifistas y antimilitaristas, movimientos que han crecido y se han desarrollado enormemente en las últimas décadas, y en los que los jóvenes se han mostrado especialmente activos. Pero hay algo más, esa retórica ha operado como un obstáculo epistemológico para pensar en sí misma la democracia representativa y plantear así análisis matizados

[9] Véase la entrevista sobre «Asilos, sexualidad, prisiones».

sobre una de las grandes cuestiones del presente, pues de lo que se trata en la actualidad es de abrir la vía a alternativas posibles en favor de una profundización democrática.

En esta época que estamos viviendo, cuando la epidemia neoliberal azota con el empobrecimiento y el desarraigo más brutal a las poblaciones, cuando las diferencias sociales se agudizan tanto a escala nacional como internacional, urgen más que nunca mecanismos que protejan a la sociedad de la mercantilización de la sociedad, urgen medidas que obliguen a disciplinar al mercado autorregulado para preservar la vida y para crear las condiciones de una existencia digna para todos los seres humanos que constituyen la sustancia misma de las sociedades.[10] Acabar con el capitalismo no significa eliminar el mercado sino crear las condiciones económicas, sociales y políticas, para que éste opere al servicio de los intereses colectivos.

Hoy más que nunca es preciso superar el capitalismo en su versión más reaccionaria, el capitalismo neoliberal, un sistema que condena a millones de hombres y mujeres al desempleo y a la muerte social. Cuando renace la cuestión social estamos obligados a pensar en el límite pues lo que está en juego son los valores mismos de igualdad, de libertad y de fraternidad.[11] La obra de Michel Foucault constituye, en este sentido, un punto de apoyo sólido, pues nos permitió conectar con la tradición clásica de las ciencias sociales, una tradición que la sociología norteamericana, especialmente en su versión parsoniana, había contribuido a truncar. La genealogía del poder abre asimismo terrenos inexplorados para la crítica de poderes y saberes que no presentan directamente un carácter económico, pero que son decisivos para la perpetuación de la lógica capitalista. En fin, podemos y debemos cambiar el curso de las cosas, pero para ello es preciso cuestionar lo incuestionado de la vida social y también cuestionarnos a nosotros mismos, nuestros valores y nuestras prácticas. Existe una clara vinculación entre lo personal y lo político que va más allá de la escisión tajante estable-

[10] Véase «La epidemia neoliberal», *Archipiélago*, 29, 1997, así como VVAA, *Neoliberalismo versus democracia*, Madrid, La Piqueta, 1998.

[11] Un análisis genealógico modélico sobre los retos que plantea actualmente en las sociedades industriales el desempleo y la crisis de la condición salarial es el libro de Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires, Paidós, 1997. Sobre este libro hemos mantenido una larga entrevista con el autor parcialmente recogida en «Centralidad de la cuestión social. Conversación con Robert Castel», número monográfico sobre «La epidemia neoliberal», *Archipiélago, op. cit.*, págs. 42-55.

cida entre el espacio público y el privado. Nuevos actores, nuevos sujetos se resisten a ser condenados al basurero de la historia y luchan por defender y ampliar los derechos humanos. No existe ninguna seguridad de que la humanidad saldrá fortalecida de la encrucijada en la que nos encontramos, pues cabe la posibilidad de que triunfe el autoritarismo y de que una ola petrificada de odio y codicia anegue los sentimientos de humanidad, pero la historia nos proporciona un fondo social de conocimientos que se enriquecen, se renuevan y transforman. Ese fondo social de experiencias y conocimientos se ha nutrido de análisis y reflexiones a contracorriente forjados por pensadores libres y comprometidos, pero también de los valores éticos y morales vividos por la masa anónima de hombres y mujeres de todos los tiempos que han preferido la autonomía a la servidumbre. Hay motivos por tanto para confiar en que la libertad se impondrá una vez más sobre la intolerancia. Hoy sabemos que ese enfrentamiento se juega día a día, hora a hora, en el espacio social, y que atraviesa nuestras propias condiciones de existencia. Querámoslo o no estamos obligados a elegir, y en cada elección damos un sentido a nuestra vida, pues de nosotros depende crear las condiciones para que el socialismo democrático nazca fuerte y pujante, o, por el contrario, contribuir con nuestra pasividad, con nuestro sumiso acatamiento, o con el apoyo directo, a que el triunfo del fundamentalismo del mercado conduzca de nuevo a la humanidad al borde de la barbarie.

FERNADO ÁLVAREZ-URÍA
JULIA VARELA

1. CONVERSACIÓN CON MICHEL FOUCAULT

«A conversation with Michel Foucault» (Entrevista con J. K. Simon), *Partisan Review*, vol. 38, nº 2, abril-junio de 1971, págs. 192-201.

J. K. Simon: Se dice de usted, señor Foucault, que ha inventado un nuevo modo de estudiar lo que está sucediendo. Usted elaboró una arqueología del saber, una arqueología de las ciencias humanas, en la que se objetivan los documentos literarios y no literarios de una época, y en la que éstos son tratados como archivos. Además se interesa usted por la política de nuestro tiempo. ¿Cómo percibe su propia ciencia?, ¿cómo la aplica a lo que está aconteciendo en la actualidad? Dicho en otros términos, ¿cómo desenmascara usted el discurso actual?, ¿cómo percibe los cambios que se operan en el presente?

M. Foucault: En primer lugar no estoy en absoluto seguro de haber inventado un nuevo método, como usted, muy amablemente, dice, pues lo que hago no es muy distinto de lo que se hace hoy en otros muchos países —en los Estados Unidos, en Inglaterra, Francia o Alemania—. No pretendo ser original. La verdad es que me he ocupado primordialmente de fenómenos del pasado, como por ejemplo del sistema de exclusión y encarcelamiento de los locos en la civilización europea, desde el siglo XVI hasta el XIX, de la constitución de la ciencia y de la práctica médica a comienzos del siglo XIX, de la organización de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX. Pero también es cierto que si me interesaron estos fenómenos —en realidad me interesaron profundamente— es porque he creído descubrir en ellos formas de pensar y comportamientos que aún son los nuestros.

He intentado sacar a la luz sistemas, fundándome en su constitución y en su formación histórica, sistemas que aún están vigentes

en la actualidad, y en cuyo interior nos encontramos atrapados. En el fondo, el objetivo de estos análisis es proponer una crítica de nuestro tiempo fundada en análisis retrospectivos.

J. K. Simon: En relación con lo que está sucediendo en la enseñanza superior, un poco por todas partes, ¿cree usted que nos encontramos prisioneros, y usted incluido, de un determinado tipo de sistema?

M. Foucault: El modo de transmitir el saber en las sociedades está determinado por un sistema complejo: es un sistema que aún no ha sido plenamente analizado, pero que, a mi juicio, está a punto de saltar hecho añicos —y más por la influencia de un movimiento revolucionario que por los efectos de una simple crítica teórica o especulativa—. En este sentido existe una diferencia notable entre, por una parte, los locos y los enfermos, y, por otra, los estudiantes; nuestra sociedad dificulta enormemente a los locos, que son encerrados, y a los enfermos, que son hospitalizados, que lleven a cabo su propia revolución; por eso, debemos impugnar esos sistemas de exclusión de los locos y los enfermos, desde el exterior, por medio de una técnica de demolición crítica. En lo que se refiere al sistema universitario, éste puede ser desmantelado por los propios estudiantes. En este ámbito las críticas surgidas desde el exterior, las críticas de los teóricos, de los historiadores o de los archivistas, no son suficientes. Y los estudiantes se convierten en sus propios archivistas.

J. K. Simon: Hace algunos años se publicó un documento titulado *Retrato en negro de un estudiante.* Más allá de la relación amo-esclavo, ¿es posible establecer un paralelismo entre el estudiante, en tanto que figura de la exclusión, y el loco? La sociedad, con su voluntad de mantener su racionalidad y su cohesión, ¿no define e instaura nuevos parias?

M. Foucault: Es una cuestión que nos llevaría lejos, y a la que es difícil responder. En todo caso la pregunta me interesa enormemente pues, esencialmente, va en la misma dirección que mi propio trabajo. Me parece que hasta el presente los historiadores de nuestra sociedad, de nuestra civilización, han intentado sobre todo penetrar en el secreto íntimo de nuestra civilización, su espíritu, el modo de construir la propia identidad, las cosas a las que la sociedad concede valor. Por el contrario se ha estudiado mucho menos todo aquello que nuestra civilización rechaza. Me pareció interesante intentar

comprender nuestra sociedad, y nuestra civilización, mediante sus sistemas de exclusión, sus formas de rechazo, de negación, a través de lo que no se quiere, a través de sus límites, del sentimiento de obligación que incita a suprimir un determinado número de cosas, de personas, de procesos, a través, por tanto, de lo que se deja oculto bajo el manto del olvido, en fin, analizando los sistemas de represión-eliminación propios de la sociedad. Soy consciente de que numerosos pensadores —digamos que, como mínimo, a partir de Freud— abordaron este problema. Pero me parece que, además de la represión de la sexualidad, hay otras formas de exclusión que no han sido analizadas. Está la exclusión de los locos; está, hasta cierto punto, esa forma de exclusión mediante la cual cortocircuitamos a los que están enfermos y los reintegramos en una especie de circuito marginal, el circuito médico. Y también está el estudiante, pues de algún modo el estudiante también se encuentra preso en el interior de un circuito que posee una doble función. En primer lugar, una función de exclusión. Al estudiante se lo sitúa al margen de la sociedad, se lo relega en un campus. Al mismo tiempo que se lo excluye se le transmite un saber de tipo tradicional, apolillado, académico, un saber que no guarda ninguna relación directa con las necesidades, ni con los problemas del mundo de hoy. Esta exclusión se ve reforzada por la organización en torno al estudiante de mecanismos sociales ficticios, artificiales, de carácter casi teatral (las relaciones jerárquicas, los ejercicios universitarios, el tribunal de los examinadores, todo el ritual de la evaluación). El estudiante ve cómo se le ofrece, en fin, una especie de vida recreativa —una distracción, una diversión, una libertad que, una vez más, no tiene nada que ver con la vida real—; y así es como, mediante esta sociedad artificial, teatral, mediante esta sociedad de cartón-piedra, se construye alrededor del estudiante un recinto, de tal modo que los jóvenes de dieciocho a veinticinco años se vean, por decirlo así, neutralizados por y para la sociedad, convertidos en gente fiable, gente impotente, castrada, tanto política como socialmente. Ésta es la primera función de la universidad: colocar a los estudiantes fuera de la circulación. Su segunda función, sin embargo, es una función de integración. Una vez que el estudiante ha pasado seis o siete años de su vida en esa sociedad artificial se convierte en alguien asimilable: la sociedad ya puede consumirlo. De forma insidiosa ha recibido los valores de esta sociedad, ha recibido los modelos deseables de conducta, las pautas de ambición, los elementos de un comportamiento político, de tal forma que ese ritual de la exclusión termina por adoptar la forma de la inclusión y de la recuperación o de la absor-

ción. En este sentido la universidad es, sin ninguna duda, una institución que se diferencia poco de los sistemas mediante los cuales, en las sociedades llamadas primitivas, se mantiene a los jóvenes al margen del poblado durante la adolescencia, y se les somete a ritos de iniciación que los aíslan y los privan de todo contacto con la sociedad real, con la sociedad activa. Una vez que ese período ha transcurrido, ya pueden ser totalmente recuperados o reasimilados.

J. K. Simon: Así pues, ¿se podría aplicar a la universidad el mismo tipo de estudios que consagró a los hospitales? Sin embargo ¿no se producen cambios en el sistema universitario? Por ejemplo, ¿no se podrían observar en la historia reciente, y por razones diversas, exclusiones que son producto de los propios excluidos?

M. Foucault: Lo que acabo de decir constituye, evidentemente, una descripción muy sumaria. Habría que precisar más, ya que el modo de exclusión de los estudiantes en el siglo XIX era sin duda diferente del de nuestros días. En el siglo XIX la enseñanza superior estaba exclusivamente reservada a los hijos de la burguesía, o a esa franja de la pequeña burguesía que el estrato superior necesitaba para su industria, su desarrollo científico, sus oficios técnicos... Las universidades de hoy acogen a muchos más estudiantes provenientes de los grupos más pobres de la pequeña burguesía. Nos encontramos por tanto, en el interior de la universidad, con conflictos explosivos entre, por una parte, una alta burguesía que tiene una necesidad creciente de técnicos, de ingenieros (en términos generales una necesidad cada vez mayor de ciencia y de saber) y, por otra, una pequeña burguesía que, a medida que la alta burguesía crece, se ve, tanto social como políticamente, cada vez más proletarizada, ya que su desarrollo depende de la tecnología y de la ciencia, es decir, de las contribuciones que a ellas aportan estudiosos e investigadores provenientes de esta pequeña burguesía. El resultado es que la alta burguesía recluta e inscribe en sus universidades a gente que está en vías de proletarización, y que por tanto llegan a la universidad portando consigo un potencial revolucionario: el enemigo está dentro de los recintos universitarios.

Esto explica por qué el estatuto de la universidad se hace problemático. La alta burguesía se ve obligada a estar vigilante para que la universidad continúe siendo un lugar de exclusión en el que los estudiantes permanezcan separados de su medio real, es decir, de un medio que se proletariza. Y, por otra parte, las universidades deben continuar asegurando un número cada vez mayor de rituales

de inclusión en el interior de un sistema de normas capitalistas. Nos encontramos, por tanto, con un refuerzo de la vieja universidad tradicional, con su doble función de teatralización y de iniciación. Sin embargo, apenas los estudiantes tienen tiempo de entrar en el sistema, ya son conscientes de que se está jugando con ellos, de que se les intenta domar en contra de sus orígenes sociales y de su medio; el resultado es una toma de conciencia política, y la explosión revolucionaria.

J. K. Simon: Si dejamos al margen cualquier consideración estética, ¿ve usted un paralelismo entre lo que acontece en la universidad y la obra de Peter Weiss *Marat Sade?** (Me estoy acordando de un productor y director de teatro que quería montar una obra en la que los actores, los enfermos mentales, intentasen dar la vuelta a la obra contra los espectadores.)

M. Foucault: Es una referencia muy interesante. Me parece que esta obra nos habla de lo que está ocurriendo de un modo mucho más claro que la mayor parte de los ensayos teóricos. Cuando Sade estaba recluido en Charenton quería que sus obras fuesen representadas por los internos. En la mente de Sade la finalidad de esas piezas teatrales era cuestionar su encierro; lo que de hecho ocurrió es que los reclusos que representaban esas obras denunciaron no sólo el sistema de encierro, sino también el sistema de opresión, los valores que Sade les imponía obligándolos a representar sus obras. En cierto sentido Sade es, como el profesor de hoy, el profesor liberal que dice a sus estudiantes: «Bueno, ¿por qué no os oponéis a todos los valores burgueses que queremos imponeros?», y los estudiantes, llevando hasta el extremo el teatro del liberalismo universitario, terminan finalmente por cuestionar al propio profesor.

J. K. Simon: Eso es justamente lo que quería preguntarle a propósito de la relación entre el cuerpo de profesores y los estudiantes: ¿los profesores no están también, de algún modo, excluidos? En último término los profesores y los administradores también forman parte, tan legítimamente como los estudiantes, de la comunidad universitaria. Se podría decir, por supuesto, que los administrado-

* Weiss (P), *Die Verfolgung und Ermordung Jean-Paul Marats, dargestellt durch die Schauspielergruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade. Drama in zwei Akten*, Berlín, Rütten und Loening, 1965 (trad. cast. *Marat-Sade*, Madrid, Instituto Nacional de Artes Escénicas y de la Música, 1994).

res únicamente son representantes de la sociedad, pero, en la mayor parte de los casos, los profesores asumen una función administrativa, muchas veces de forma provisional. ¿Existen diferencias entre el cuerpo de profesores y los estudiantes?

M. Foucault: No conozco suficientemente bien el sistema norteamericano como para atreverme ni tan siquiera a dar un atisbo de respuesta. En Francia un profesor de universidad es un funcionario y, como tal, pertenece al aparato de Estado. Un profesor, sean cuales sean sus opiniones personales, en razón de su estatuto de funcionario, perpetúa el sistema de transmisión del saber que exige el gobierno, es decir, la clase burguesa cuyos intereses están representados por el gobierno. Sin duda las cosas son diferentes en los Estados Unidos, en donde la enseñanza superior es un mercado libre. Ignoro si el universitario norteamericano está más amenazado, más explotado, o más dispuesto a aceptar los valores que le son impuestos. La posición del profesor es, en nuestros días, casi insostenible, como lo es sin duda la de la pequeña burguesía: ¿no son los profesores el producto más llamativo de esta clase que, en el siglo XIX, al menos en Francia, consiguió que la alta burguesía delegase en ella el derecho a ejercer el poder? Hubo una república llamada «de los profesores», y la Tercera República reclutó a sus cuadros políticos de entre los representantes de la función docente, o de profesiones del mismo tipo —médicos, abogados...—. En la actualidad, cuando el marco de la República ha cambiado por completo, la pequeña burguesía en Francia pierde totalmente el control del aparato de Estado. De ahí proviene ese sentimiento de aflicción que pesa sobre la pequeña burguesía y, al mismo tiempo, sus vacilaciones entre dos tentaciones: la de unirse a los estudiantes y a su lucha revolucionaria, y la de reconquistar el poder, seducir, una vez más, a la alta burguesía que ya no quiere delegar en ella excepto en el terreno técnico.

J. K. Simon: Antes de venir a Búfalo usted enseñaba en Vincennes, una universidad de vanguardia de la que algunos dicen que se encuentra en pleno caos, pugnando por adaptarse al proceso que acaba de describir. Ha dicho que la posición del profesor era cada vez más insostenible; en este sentido, ¿al pasar de Vincennes a Búfalo ha tenido la sensación de que se encontraba en un país extranjero, exótico?

M. Foucault: Cuando llegué a Búfalo tuve la impresión de encontrarme en Vincennes. Si exceptuamos algunas diferencias rela-

tivamente superficiales en los comportamientos, la forma de vestir, los gestos y la forma de hablar, me pareció que se había desencadenado una misma lucha en Francia y en los Estados Unidos. Sin embargo me parece que, en lo que se refiere a la táctica y a la estrategia política, los estudiantes norteamericanos están en una posición muy distinta de la de sus homólogos franceses. En realidad los estudiantes franceses están en relación con una clase obrera importante y organizada que, por medio de sus sindicatos y de sus organizaciones políticas, reclama su fidelidad al marxismo: es posible que los obreros franceses estén dispuestos a escuchar a los estudiantes y a comprender su lucha, pero, al mismo tiempo, los estudiantes franceses deben combatir la influencia conservadora del Partido Comunista y de la CGT. La situación de los estudiantes norteamericanos se presenta de un modo muy distinto: me parece que en los Estados Unidos la clase obrera es mucho menos proclive a adoptar la causa de los estudiantes. Para un estudiante norteamericano debe resultar difícil militar con los obreros, pero, en contrapartida, la gran ventaja que de aquí se deriva es que no existen grandes fuerzas conservadoras como el Partido Comunista y la CGT. Al prohibir y perseguir al Partido Comunista durante años el gobierno norteamericano ha rendido, sin pretenderlo, un servicio a la causa revolucionaria: ha mantenido la posibilidad de vínculos entre los estudiantes y los obreros. Naturalmente, en Norteamérica existe también la tensión específica del problema racial; es un problema que también conocemos en Francia, pero en un grado mucho menor (no hay que olvidar que en Francia existe una población nada despreciable de obreros africanos —argelinos y negros— que constituyen, numéricamente un subproletariado importante).

J. K. Simon: ¿Se ha intensificado en Francia el chovinismo en estos últimos años? ¿Se ha producido un incremento en el rechazo a todo aquello que viene del exterior? Norteamérica, como es bien sabido, es un *melting-pot:* ¿marca esto una diferencia?

M. Foucault: Bueno, me parece que, al menos en los círculos intelectuales, no se encuentra en Norteamérica ese insoportable chovinismo que caracteriza a Francia. No hay que olvidar que somos un pequeño país, atenazado entre esos dos grandes modelos que son, por una parte, los Estados Unidos y, por otra, la Unión Soviética. Durante mucho tiempo nos hemos visto obligados a luchar contra estos dos modelos. El Partido Comunista propuso, y luego im-

puso, el modelo ruso, y, a su vez la lucha contra la influencia conservadora del Partido Comunista ha traído consigo una especie de oposición sistemática al modelo soviético; por otra parte, una determinada burguesía liberal, vinculada con los intereses norteamericanos, no ha cesado de promover el modelo norteamericano contra el que también era necesario luchar. A partir de este momento los mecanismos del chovinismo empezaron a operar en la izquierda francesa. Estos mecanismos no son siempre conscientes; se expresan mediante un juego de exclusión, de rechazo y de olvido. Por ejemplo, la literatura norteamericana es muy poco leída en Francia, y la filosofía, la historia y la crítica no son leídas en absoluto. Es preciso esperar mucho tiempo para que los libros norteamericanos sean traducidos al francés. No debemos permitir que la lucha contra la influencia de los Estados Unidos, ni el peso de las relaciones económicas, afecte a nuestras relaciones con los intelectuales norteamericanos. Nuestro nacionalismo debe ser selectivo. Creo que un pequeño país como Francia no puede evitar un cierto nacionalismo en su política y en su economía, si de verdad quiere preservar cierto grado de independencia: pero, por otra parte, debemos comprender que la lucha, que en el momento actual es ideológica, y que un día se convertirá en abiertamente revolucionaria, está a punto de eclosionar en todos los rincones del mundo. Debemos renunciar al chovinismo cultural.

J. K. Simon: Éste es su primer viaje a Norteamérica, la primera vez que enseña en una universidad norteamericana. En lo que se refiere al intercambio cultural del que habla, ¿qué influencia van a tener sobre usted los dos meses pasados aquí?

M. Foucault: Mi problema, esencialmente, consiste en definir los sistemas implícitos en los que nos encontramos encerrados; me gustaría comprender el sistema de límites y de exclusión que practicamos sin saberlo; me gustaría hacer visible el inconsciente cultural. Así pues, cuanto más viajo más me alejo de mis centros de gravedad naturales y habituales, y más aumento mis posibilidades de comprender los fundamentos sobre los cuales, manifiestamente, me apoyo. En este sentido cualquier viaje —por supuesto, no estoy hablando de un viaje turístico, ni tampoco de investigación—, cualquier movimiento que me aleja de mi marco original de referencia, resulta fecundo. Siempre es bueno para mí cambiar de lengua y de país. Por ejemplo, en Nueva York me sorprendió, como le ocurre a cualquier extranjero, el contraste directo que existe entre algunos

barrios lujosos y la pobreza, e incluso la miseria, que los rodean a derecha e izquierda, al norte y al sur. Soy consciente de que ese mismo contraste existe en Europa, y que ustedes mismos, cuando vienen a Europa, quedan sorprendidos por la gran miseria que reina en los barrios pobres de París, Hamburgo, Londres o cualquier otro lugar. A fuerza de vivir en Europa durante todos estos años había perdido la idea de ese contraste, y había terminado por creer que el nivel de vida del conjunto de la población había mejorado; he estado a punto de llegar a pensar que el proletariado se había convertido en clase media, que los pobres habían desaparecido prácticamente y que, por tanto, el conflicto social, el conflicto entre las clases, tocaba a su fin. Sin embargo al ver Nueva York, al percibir de nuevo, y de forma repentina, ese contraste sorprendente que existe en todas partes, pero que se había desdibujado para mí tras formas familiares, tuve una especie de segunda revelación: el conflicto entre las clases sigue existiendo, existe en la actualidad, de una forma todavía más agudizada.

J. K. Simon: Me gustaría volver de nuevo al tema de la enseñanza. Anteriormente dijo que la posición del profesor le parecía insostenible, y sin embargo usted es un profesor de talento. Usted es capaz de captar la atención de su público durante dos horas seguidas —y es necesaria una atención sostenida para seguir paso a paso su pensamiento—, y todo ello pese al hecho de que la conferencia, en tanto que forma de transmisión del saber, parece tan anacrónica como pueda serlo la posición del profesor en general. Ha dicho también que lo que le resultaba más detestable era aquella persona que, no contenta con jugar el papel de un tirano, es suficientemente hábil para ocultar su despotismo y su paternalismo. Encuentro un paralelismo entre sus ideas políticas, su forma de criticar, y su punto de vista pedagógico. En todos estos campos, ya sean políticos o pedagógicos, usted pretende desenmascarar al sistema y sus claves.

Usted, pese a todo ello, prefiere, paradójicamente, tener únicamente unos pocos estudiantes. Sus ideas, por decirlo así, son poco accesibles —al menos directamente— a aquellos otros, muy numerosos, que no poseen el bagaje necesario para penetrar en la densidad de sus libros. Pero además, usted se caracteriza por utilizar un determinado procedimiento —y tiene razón—, un método a través del cual impone su punto de vista de manera enérgica y exclusiva; usted dice: «Voy a imponer este marco interpretativo». Pero, entonces, ¿cómo se defiende usted de la acusación de elitismo —concep-

to pedagógico que reposa sobre la vieja relación maestro-discípulo y que exige que su método sea aceptado, que sea usted quien imponga un sistema—? Usted dice que el Hombre ha muerto, que sólo existe una masa de hombres; ¿cómo puede creer a la vez en esta multiplicidad y dedicar toda su atención a una sola definición, no tanto del hombre, diría yo, cuanto de un sistema que usted intenta imponer?

M. Foucault: Bueno, es usted muy amable al decirme que soy un buen profesor, pero no lo creo realmente. Siento, como todos mis colegas, supongo, un cierto desasosiego cuando se me plantea el problema de definir un método de enseñanza. Creo que usted ha subrayado el punto esencial: es necesario desconfiar de lo que ustedes los norteamericanos denominan «el liberalismo», y que en Francia se denomina «reformismo». El reformismo es, en último término, un tratamiento de los síntomas: se trata de borrar las consecuencias, al mismo tiempo que se resalta el sistema al que se pertenece, aunque ello implique que uno se vea obligado a disimularlo. En Francia se ha criticado duramente al sistema de clases magistrales: el profesor llega a la clase, se coloca detrás de su mesa durante una hora, dice lo que tenía que decir, y el estudiante no tiene posibilidad de discutir. Los reformistas prefieren la fórmula del seminario, por considerar que se respeta más la libertad: el profesor deja de imponer sus ideas y el estudiante tiene derecho a hablar. Esto es cierto... Pero, ¿no cree usted que un profesor que se responsabiliza de los estudiantes al comenzar el curso, que los pone a trabajar en grupos pequeños, que los invita a conocer su propio trabajo, y comparte con ellos sus problemas y sus métodos, no cree usted que mediante esta fórmula los estudiantes están todavía más deformados al final del seminario que si simplemente hubiesen seguido una serie de clases magistrales? ¿No van a considerar como algo adquirido, natural, evidente, y absolutamente cierto lo que, después de todo no es más que el sistema, el código, el marco de interpretación de su profesor? ¿No corren el riesgo de que el profesor les imponga sus ideas de una manera aún mucho más insidiosa? No trato de defender las clases magistrales, contra viento y marea, pero me pregunto si éstas no ofrecen, a decir verdad, una especie de honestidad en bruto, puesto que expresan claramente lo que son: no tanto la proclamación de una verdad, como la presentación, en una fase experimental, de un trabajo que tiene sus hipótesis, sus métodos, y que, por lo tanto, deja el campo libre a la crítica y a las objeciones: el estudiante es libre de poner de ma-

nifiesto los fallos que observa. Naturalmente los seminarios y los grupos de trabajo son necesarios, pero, a mi juicio, más para ensayar métodos que para permitir el ejercicio de la libertad.

Cuando imparto una clase magistral un poco dogmática, me digo a mí mismo: se me paga para proporcionar a los estudiantes una determinada forma y un determinado contenido de saber; debo fabricar mi conferencia o mi curso un poco como se fabricaría un zapato; ni más ni menos. Concibo un objeto y trato de fabricarlo lo mejor que puedo, hago un esfuerzo (no siempre, sin duda, pero con frecuencia), llevo este objeto a la sala de conferencias, lo muestro y, a continuación, dejo al público libre para que haga el uso que le plazca de él. Me considero más un artesano que fabrica un objeto, y lo ofrece al consumo, que un amo que hace trabajar a sus esclavos.

En una ocasión tuve que preparar una conferencia para un sindicato —concretamente para la CGT—. Me dijeron que la conferencia tenía que ser «muy sencilla»; pero me dí cuenta muy pronto de que la simplicidad requerida no se refería a las ideas generales, o a los problemas elementales, se refería a que el vocabulario estuviese lo mas exento posible de ambigüedades; lo que de verdad me pedían era una cierta precisión en las definiciones, una cierta exactitud en el razonamiento. De este modo incluso un público «no iniciado» puede aceptar y comprender perfectamente cosas «difíciles»; un determinado cuidado técnico me parece que es la garantía de seriedad y la forma de evitar florituras.

J. K. Simon: ¿Cómo ve usted la tutela de la universidad en el caso, por ejemplo, de que quisiera trabajar y se viese presionado para no hacerlo, o mejor aún, cuando a usted le gustaría realizar un trabajo de artesano y no se le autoriza a llevarlo a cabo?

M. Foucault: Si me opongo a que los estudiantes hagan huelga, o simplemente si trato de pararla, entonces estoy apoyando a esa alta burguesía que necesita, para su desarrollo económico, tanto del saber como de la universidad, de los profesores y de los estudiantes; mediante este gesto proporciono legitimidad al sistema capitalista y refuerzo el mantenimiento del poder contra las fuerzas proletarias y revolucionarias. Cuando los estudiantes están en huelga, no considero que me impidan hacer mi trabajo, creo, más bien, que luchan para obtener otras condiciones de trabajo intelectual; y, en la medida en que, desde todos los puntos de vista —intelectual y socialmente— las presentes condiciones de trabajo me parecen insatisfactorias, considero que los estudiantes tienen

razón, que su acción me permitirá, a largo plazo, hacer un trabajo mejor.

J. K. Simon: Aunque los estudiantes se presenten a su manera como rebeldes, hacen gala de un cierto romanticismo; adoptan muchas veces un actitud prefijada, sentimental, como se pone de manifiesto en su manera de vestir y en sus modales. Me parece que todo esto hace revivir al individuo, a ese hombre que, de algún modo, usted quiere matar. No obstante, compruebo que a usted le gusta mantener ciertos gestos y ciertas vestimentas extravagantes, y disfrutar riéndose de todo ello. Es como si se encontrase siempre en medio de una representación de *Marat-Sade* indagando sobre sus marcos y sus sistemas interpretativos. ¿Cómo consigue ajustar su método, que es extraordinariamente riguroso y científico —un método artesanal—, su arqueología culta, a ese estilo entre folclórico y teatral del que hacen gala los estudiantes?

M. Foucault: A mi juicio lo que los estudiantes intentan hacer, a través de todo eso que a primera vista podría parecer un tanto folclórico, y lo que yo mismo trato de realizar sirviéndome de la levedad de mis libros, es fundamentalmente lo mismo. La diferencia estriba en que los estudiantes lo hacen con imaginación y con humor, mientras que yo trabajo un poco como un ratón de biblioteca que roe un pedazo de queso. Lo que pretendo hacer es comprender los sistemas implícitos que determinan, sin que seamos conscientes de ello, nuestras conductas más habituales. Pretendo asignarles un origen, poner de relieve su formación, objetivar la coacción que nos imponen. Así pues, intento distanciarme de esos sistemas, y mostrar de qué modo sería posible librarse de ellos. Pero, ¿qué hacen los estudiantes cuando se dirigen a un profesor con un tono familiar, o cuando llegan vestidos como un *clochard*, o cuando se abrazan en clase, o lo que sea? ¿Qué hacen sino burlarse, hacer parodia de toda una serie de convencionalismos que forman parte del sistema de la vida burguesa, y que aceptamos como si fuesen naturales, como si fuesen la expresión misma de la naturaleza humana? Si resulta «chocante» que se abracen en clase es porque todo nuestro sistema de educación implica la desexualización de la juventud. ¿Qué derecho tiene la sociedad a obligar a los estudiantes a vestirse de forma burguesa, si no es porque se considera que la educación debe transmitir los modos de conducta de la sociedad burguesa?

Una de las mayores decepciones provocadas por el Partido Comunista y por la Unión Soviética proviene de que han retomado

por su cuenta, en casi su totalidad, el sistema de valores de la burguesía. Da la impresión de que el comunismo, en su forma tradicional, sufrió una especie de traumatismo de nacimiento: intenta reapropiarse del mundo tal y como existía en la época en la que el propio comunismo nació, el mundo propio de una burguesía triunfante; la estética comunista es la del realismo al estilo del siglo XIX: *El lago de los cisnes*, un cuadro que narra una historia, la novela social. El Partido Comunista acepta y perpetúa la mayor parte de los valores burgueses (en el arte, la familia, la sexualidad, la vida cotidiana, en general). Tenemos que liberarnos de ese conservadurismo cultural, al igual que debemos desasirnos del conservadurismo político. Debemos desenmascarar nuestros rituales y hacerlos aparecer como lo que son: realidades meramente arbitrarias ligadas a nuestro modo de vida burgués. Está bien —y éste es el verdadero teatro— trascender esos rituales sirviéndose del humor, haciéndolo de una forma lúdica e irónica; está bien adoptar ese aire sucio y desaliñado, llevar los pelos largos, parecer una chica cuando se es un chico (y viceversa). Hay que poner «en juego», exhibir, transformar, y dar la vuelta a los sistemas que apaciblemente nos ordenan. Y esto es, precisamente, en lo que a mí respecta, lo que intento conseguir con mi trabajo.

2. VERDAD Y PODER

«Vérité et pouvoir», entrevista con M. Fontana en *L'Arc*, 70, nº especial, 1971, págs. 16-26.

M. Fontana: ¿Podría esbozar brevemente el recorrido que le condujo desde su trabajo sobre la locura en la Edad Clásica al estudio de la criminalidad y de la delincuencia?

M. Foucault: Cuando era estudiante, por los años 1950-1955, uno de los grandes problemas que se planteaba era el del estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que ésta podría vehicular. No era exactamente el problema Lyssenko el que dominaba, pero creo que alrededor de este mezquino asunto, que ha estado durante mucho tiempo disimulado y cuidadosamente oculto, se removió todo un conjunto de cuestiones interesantes, que se resumen en dos palabras: poder y saber. Creo que, en alguna medida, escribí la *Historia de la locura* a partir del horizonte de estas cuestiones. Se trataba para mí de decir: si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica se le plantea el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no resulta un problema demasiado complicado? ¿No se sitúa demasiado alto el listón de una explicación posible? Si, por el contrario, se plantea el problema a un saber como la psiquiatría, ¿la cuestión no será mucho más fácil de resolver, dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es más débil, y puesto que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas, de regulaciones sociales? ¿En el caso de una ciencia tan «dudosa» como la psiquiatría no se podría captar de forma más precisa el entrecruzamiento de los efectos de saber y de poder? He intentado plantear esta misma cuestión en el *Nacimiento de la clínica* a propósito de la

medicina. La medicina tiene sin duda una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también muy profundamente comprometida con las estructuras sociales. Lo que entonces me «desconcertó» un tanto, es el hecho de que esta cuestión que me planteaba no interesaba, en absoluto, a aquellos a quienes se la planteaba. Consideraron que era un problema que carecía políticamente de importancia, y epistemológicamente de nobleza.

Creo que para que esto sucediese se sumaban tres razones. La primera es que el problema de los intelectuales marxistas en Francia era —y en esto jugaban el papel que les prescribía el PCF—, hacerse reconocer por la institución universitaria, por el *establishment;* debían por tanto tratar las mismas cuestiones que ellos, los mismos problemas y los mismos ámbitos: «Nos sentimos orgullosos de ser marxistas, no somos ajenos a lo que os preocupa; pero somos los únicos que ofrecemos soluciones nuevas a vuestras viejas preocupaciones». El marxismo quería hacerse aceptar en tanto que renovación de la tradición liberal, universitaria (del mismo modo que, de una forma más amplia y en la misma época, los comunistas se presentaban como los únicos susceptibles de retomar y revigorizar la tradición nacionalista). De aquí que hayan querido, en el campo que nos ocupa, retomar los problemas más académicos y los más «nobles» de la historia de las ciencias. Ocuparse de la medicina, de la psiquiatría, no era ni muy noble ni muy serio, pues no estaba a la altura de las grandes formas del racionalismo clásico.

La segunda razón es que el estalinismo postestalinista, excluyendo del discurso marxista todo lo que no era una repetición temerosa de lo ya dicho, no permitía abordar ámbitos todavía inexplorados. No existían conceptos formados, ni un vocabulario ya validado para abordar cuestiones tales como los efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina; en contraste con esto los numerosos intercambios que habían tenido lugar desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, habían realimentado entre los universitarios y los marxistas toda una tradición de discursos sobre la «ciencia», tal y como ésta era entendida en el siglo XIX. Los marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo, al precio de una sordera radical respecto a todas las cuestiones de la psiquiatría pauloviana; para algunos médicos próximos al PCF la política psiquiátrica, la psiquiatría como política, no gozaba de suficiente dignidad.

Lo que yo había intentado hacer en este campo fue recibido con un gran silencio por parte de la izquierda intelectual francesa. Y solamente en torno a 1968, superando la tradición marxista, y pese al

PC, todas estas cuestiones adquirieron su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien hasta qué punto mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos mismos años no habría tenido sin duda el valor de retomar el hilo de estos problemas y seguir mi investigación sobre la penalidad, las prisiones, las disciplinas.

En fin, existe posiblemente una tercera razón, pero no estoy muy seguro de la envergadura de su influencia. Sin embargo me pregunto si no existía en los intelectuales del PCF (o próximos a él) un rechazo a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría y, de una forma más general, de la cuadriculación disciplinaria de la sociedad. Pocos sin duda conocían hacia los años 1955-1960 la amplitud del *Gulag* en la realidad, pero creo que muchos la presentían, que muchos tenían el sentimiento de que de estas cosas era mejor, en todo caso, no hablar: era una zona peligrosa, roja. Por supuesto, es difícil juzgar retrospectivamente su grado de lucidez respecto a ello. Pero, de todas formas, usted sabe muy bien con qué facilidad la dirección del Partido, que no ignoraba nada, como es lógico, podía hacer circular consignas, impedir que se hablase de esto o de aquello, descalificar a los que hablaban de ello...

Una edición del «Petit Larousse» que acaba de aparecer dice: «Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia en la discontinuidad». Esto me dejó boquiabierto. Sin duda no me expliqué suficientemente en *Las palabras y las cosas,* pese a que hablé mucho sobre ello. Me parece que en ciertas formas empíricas del saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y continuistas del desarrollo, tal y como habitualmente se piensa. La gran imagen biológica de una maduración de la ciencia sigue siendo aún la base de muchos análisis históricos, pero no me parece que sea pertinente históricamente. En una ciencia como la medicina, por ejemplo, existió, hasta finales del siglo XVIII, un determinado tipo de discurso en el que las transformaciones lentas —25 o 30 años— no solamente rompieron con las proposiciones «verdaderas» que se habían formulado hasta entonces, sino que, a un nivel más profundo, rompieron también con las formas de hablar, con las formas de ver, con todo un conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina: no se trataba simplemente de nuevos descubrimientos, sino de un nuevo «régimen» en el discurso y en el saber. Y esto sucedió en pocos años. Es algo que no se puede negar si se examinan los textos con suficiente atención. Mi proble-

ma no era en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que habitualmente nos hacemos del cambio? Pero lo importante en tales transformaciones no es si son rápidas o de gran amplitud, sino darse cuenta de que esta rapidez y esta amplitud son el signo de otras cosas, de una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No es por tanto un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, formulación de nuevas verdades), ni tampoco una alteración de la forma teórica (renovación de los paradigmas, modificación de los conjuntos sistemáticos); lo que hay que preguntarse es qué es lo que *rige* los enunciados, y cómo se *rigen* unos a otros, para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente, y susceptibles, en consecuencia, de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos. El problema, en suma, es un problema de régimen, de política de los enunciados científicos. Se trata de saber no tanto cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es, de algún modo, su régimen interior de poder; cómo y por qué, en determinados momentos, dicho régimen se modifica de forma global.

Traté de localizar y describir estos diferentes regímenes en *Las palabras y las cosas*. Bien es verdad, que, como en ese libro decía explícitamente, no intentaba de momento explicarlos, y que era preciso hacerlo en un trabajo posterior. Pero lo que faltaba en mi trabajo era este problema del «régimen discursivo», de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía en exceso con la sistematicidad, con la forma teórica o con algo así como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había aislado por entonces muy mal.

M. Fontana: Es preciso por tanto volver a situar el concepto de discontinuidad en el lugar que le corresponde. Existe posiblemente un concepto que es aún más denso, más central en su pensamiento, el concepto de acontecimiento. Ahora bien, a propósito del acontecimiento, toda una generación estuvo, durante mucho tiempo, en un callejón sin salida, pues tras los trabajos de los etnólogos, e in-

cluso de los grandes etnólogos, se estableció esta dicotomía entre las estructura, por una parte (lo que es *pensable*) y, por otra, el acontecimiento, es decir, el lugar de lo irracional, de lo impensable, de lo que no entra y no puede entrar en la mecánica y en el juego del análisis, al menos en la forma que éste adoptó en el interior del estructuralismo.

M. Foucault: Se admite que el estructuralismo constituyó el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de acontecimiento, no sólo de la etnología, sino de toda una serie de ciencias e incluso, en último término, de la historia. No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo importante es no hacer con el acontecimiento lo que se hizo con la estructura. No se trata de colocarlo todo en un plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de acontecimientos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni tampoco la misma capacidad para producir efectos.

El problema consiste en distinguir al mismo tiempo los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los ligan y los hacen generarse unos a partir de otros. De aquí mi rechazo a análisis que se refieren al campo simbólico o al ámbito de las estructuras significantes; y de ahí la necesidad de recurrir a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. A mi juicio no hay que referirse al gran modelo de la lengua y los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es parlanchina. De ahí la centralidad de la relación de poder, no de la relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente; es, por el contrario, inteligible y se debe poder analizar en sus mínimos detalles, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) son capaces de dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Respecto a esta inteligibilidad la «dialéctica» se muestra como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar su carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo.

M. Fontana: Creo que se puede decir tranquilamente que usted fue el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, que fue quien la planteó en un momento en que reinaba un tipo de análisis que pasaba por el concepto del texto, digamos, por el objeto del texto con la metodología que le es propia, es decir, la semiología, el estructuralismo, etc.

M. Foucault: No creo haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando ahora lo pienso de nuevo me pregunto, ¿de qué pude hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura,* o en el *Nacimiento de la clínica,* si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber empleado prácticamente este término, y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que existía una cierta incapacidad para hacerlo que estaba ligada, con toda seguridad, a la situación política en la que nos encontrábamos. No es fácil saber de qué lado —a la derecha o a la izquierda— se habría podido plantear este problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., por lo tanto, en términos jurídicos, y del lado marxista, en términos de aparato de Estado. La manera como el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no era algo que preocupara; uno se contentaba con denunciarlo en el «otro», en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era denominado, por sus adversarios, totalitarismo; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero la mecánica del poder no se analizaba nunca. Sólo se pudo comenzar a realizar este trabajo a partir de 1968, es decir, a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse al poder en los eslabones más finos de la red de poder. En ese espacio apareció la cara concreta del poder y, al mismo tiempo, se mostró la posible fecundidad de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo directamente, el internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente su significación económica, pero, sin embargo, son sin duda esenciales para el funcionamiento general de los engranajes del poder. Siempre que se planteaba la cuestión del poder, subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que implicaba, se es-

taba abocado a considerar que estos problemas tenían poca importancia.

M. Fontana: ¿Para llegar a la formulación de esta problemática, un determinado marxismo y una determinada fenomenología constituyeron un obstáculo objetivo?

M. Foucault: Sí, si usted quiere, en la medida en que es verdad que las personas de mi generación estuvieron alimentadas, cuando eran estudiantes, por estas dos formas de análisis: una que reenviaba al sujeto constituyente, y la otra que reenviaba a lo económico en última instancia, a la ideología, y al juego de las superestructuras y de las infraestructuras.

M. Fontana: Siguiendo en este marco metodológico, ¿dónde situaría usted entonces la aproximación genealógica? ¿Qué es lo que le impele a interrogar las condiciones de posibilidad, las modalidades y la constitución de los «objetos» y de los campos que sucesivamente ha analizado?

M. Foucault: Quería ver cómo se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica. A eso yo lo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente respecto al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.

M. Fontana: La fenomenología marxista, un determinado marxismo ciertamente actuaron de pantalla y de obstáculo; existen también dos conceptos que continúan siendo pantalla y obstáculo actualmente, el de ideología por una parte, y el de represión por otra.

M. Foucault: La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera, es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer una separación entre lo que, en un discurso, pone de manifiesto la cientificidad y la verdad, y lo

que pone de manifiesto otra cosa, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. La segunda razón, el segundo inconveniente, es que la ideología se refiere, a mi parecer, necesariamente a algo así como a un sujeto. La tercera es que la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar en relación con ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no se puede utilizar sin adoptar precauciones.

La noción de represión es más perversa, o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad para librarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que ponen de manifiesto los efectos del poder. Cuando escribí la *Historia de la locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Creo que entonces me imaginaba una especie de locura viva, volublc y tensa, a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que precisamente hay de productivo en el poder. Cuando se definen los efectos del poder recurriendo al concepto de represión se incurre en una concepción puramente jurídica del poder, se identifica al poder con una ley que dice no; se privilegia sobre todo la fuerza de la prohibición. Me parece que ésta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que era curiosamente algo aceptado por muchos. Si el poder fuese únicamente represivo, si no hiciera nunca otra cosa más que decir no, ¿cree realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. En *Vigilar y castigar*, lo que quise mostrar es cómo, a partir del siglo XVII y XVIII, existió un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder. Las monarquías de la Época Clásica no sólo desarrollaron grandes aparatos de Estado —ejército, policía, administración fiscal— sino que además, en esa época, se instauró lo que se podría denominar una nueva «economía» del poder, es decir, procedimientos que permiten hacer circular los efectos de poder de forma a la vez continua, ininterrumpida, adaptada, «individualizada» por todo el cuerpo social. Estas nuevas técnicas eran a la vez mucho más eficaces y menos dispendio-

sas (menos costosas económicamente, menos aleatorias en sus resultados, menos susceptibles de escapatorias o de resistencias) que las técnicas que se utilizaron hasta entonces, técnicas que reposaban en una mezcla de tolerancia más o menos forzada (desde el privilegio asumido hasta la criminalidad endémica) y de una ostentación costosa (intervenciones espectaculares y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo «ejemplar», ya que era algo excepcional).

M. Fontana: Para terminar, quisiera preguntarle sobre una cuestión que ya le han planteado: estos trabajos que usted hace, estas preocupaciones, estos resultados a los que llega, en suma, todo esto, ¿cómo podemos servirnos de ello, por ejemplo, en las luchas cotidianas? ¿Cuál es el papel de los intelectuales en la actualidad?

M. Foucault: Durante mucho tiempo, el intelectual llamado «de izquierdas» tomó la palabra y vio que se le reconocía el derecho a hablar en tanto que maestro de la verdad y de la justicia. Se le escuchaba, o él pretendía que se lo escuchase como representante de lo universal. Ser intelectual era, en cierto modo, ser la conciencia de todos. Me parece que nos encontrábamos así con una idea retomada del marxismo, y más concretamente retomada de un marxismo insulso: del mismo modo que el proletariado, en razón de su posición histórica, es portador de lo universal (pero un portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, en razón de su opción moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universalidad de la que el proletariado sería la forma oscura y colectiva.

Hace ya bastantes años que no se le pide al intelectual que desempeñe este papel, ya que surgió un nuevo tipo de «relación entre la teoría y la práctica». Los intelectuales se han habituado a trabajar ya no en lo «universal», en lo «ejemplar», en lo «justo-y-lo-verdadero-para-todos», sino en sectores específicos, en puntos precisos en los que los situaban sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el manicomio, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Los intelectuales han adquirido así una conciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas. Y se han encontrado con problemas que eran específicos, «no universales», diferentes con frecuencia de aquellos con los que se encuentra el proletariado o con los que se encuentran las masas. Y de este modo se han acercado realmente a ellos, por dos

razones: porque se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque se encontraban con frecuencia, pero bajo una forma distinta, con el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria, etc.). Llamaré a este intelectual, intelectual «específico», en oposición al intelectual «universal».

Esta nueva figura presenta además otra significación política: ha permitido si no soldar, al menos rearticular categorías bastante próximas que hasta entonces habían permanecido separadas. El intelectual de entonces era el escritor por excelencia: una conciencia universal, un sujeto libre que se oponía a aquellos que únicamente eran *competentes* al servicio del Estado o del capital (ingenieros, magistrados, profesores). Desde el momento en que la politización se operó a partir de la actividad específica de cada uno, el umbral de la escritura, como marca sacralizante del intelectual, desapareció; y entonces se produjeron lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización a otro: así los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pudieron, cada uno desde su propio lugar, y mediante intercambios y apoyos mutuos, participar en una politización global de los intelectuales. Este proceso explica que si bien el escritor tiende a desaparecer como figura de proa, el profesor y la universidad surgen, quizás no como elementos principales, pero si como «ejes de transmisión», como puntos privilegiados de entrecruzamiento. La razón de que la universidad y la enseñanza se hayan convertido en regiones políticamente ultrasensibles es sin duda ésta. Y la que se conoce como crisis de la universidad no debe ser interpretada como pérdida de fuerza sino, por el contrario, como multiplicación y refuerzo de sus efectos de poder, en medio de un conjunto multiforme de intelectuales que, prácticamente todos, pasan por ella y se refieren a ella. Toda la teorización exasperada sobre la escritura a la que asistimos en el decenio de los años sesenta, no era sin duda más que el canto del cisne: el escritor se debatía en esta teorización para mantener su privilegio político; pero lo que prueba que la actividad del escritor ya no era el centro activo es que se trataba justamente de una «teoría», y que fue precisa una garantía científica, apoyada en la lingüística, la semiología, el psicoanálisis, y que fue preciso que esta teoría tuviese sus referencias en Saussure o en Chomsky, para dar lugar al fin a obras literarias tan mediocres.

Me parece que esta figura del intelectual «específico» se desarrolló a partir de la Segunda Guerra Mundial. Posiblemente fue el

físico atómico —recordemos una palabra, o mejor un nombre: Oppenheimer—, quien hizo de bisagra entre el intelectual universal y el intelectual específico. El físico atómico intervenía porque tenía una relación directa y localizada con la institución y con el saber científico; pero, dado que la amenaza atómica concernía a todo el género humano y al destino del mundo, su discurso podía ser al mismo tiempo el discurso de lo universal. Bajo la cobertura de esta protesta que afectaba a todo el mundo, el sabio atómico hizo funcionar su posición específica en el orden del saber. Y por vez primera, el intelectual fue perseguido por el poder político no en función del discurso general que mantenía, sino a causa del saber que detentaba: por ese saber constituía un peligro político. Me refiero aquí únicamente a los intelectuales occidentales. Lo que pasó en la Unión Soviética es sin duda análogo en determinados aspectos pero muy diferente en muchos otros. Todavía está por hacer un estudio sobre el *Dissent* científico en Occidente, y en los países socialistas desde 1945.

Se puede suponer que el intelectual «universal», tal como operaba en el siglo XIX y a comienzos del XX, era de hecho una derivación de una figura histórica muy concreta: el hombre de justicia, el hombre de ley, aquel que oponía frente al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza, la universalidad de la justicia, la equidad de una ley ideal. Las grandes luchas políticas del siglo XVIII giraron en torno a la ley, al derecho, a la Constitución, a lo que es justo en razón y por naturaleza, a lo que puede y debe tener valor universal. Lo que hoy se denomina «el intelectual» (quiero decir intelectual en el sentido político y no sociológico o profesional del término, es decir, el que hace uso de su saber, de su competencia, de su relación con la verdad en orden a las luchas políticas) nace, creo, del jurista, o en todo caso del hombre que se reclamaba de la universalidad de la ley justa, en ocasiones en oposición a los profesionales del derecho (en Francia, Voltaire fue el prototipo de este tipo de intelectual). El intelectual «universal» deriva del jurista-notable, y encuentra su expresión más plena en el escritor, portador de significaciones y de valores en los que todos pueden reconocerse. El intelectual «específico» deriva de otra figura, no del «jurista-notable», sino del «científico-experto». Señalé hace un momento que este intelectual «específico» pasó a ocupar el primer plano con los físicos nucleares. Pero, de hecho, se preparaba entre bambalinas desde hacía tiempo, estaba incluso presente al menos en un rincón del escenario desde, digamos, finales del siglo XIX. Con Darwin, o quizá con los evolucionistas pos-

darwinianos, comenzó a aparecer claramente. Las relaciones tormentosas entre el evolucionismo y los socialistas, los efectos muy ambiguos del evolucionismo (por ejemplo sobre la sociología, la criminología, la psiquiatría, el eugenismo), señalan el importante momento en que en nombre de una verdad científica «local» —cualesquiera que fuese su importancia— se produjo la intervención del científico en las luchas políticas que le eran contemporáneas. Históricamente, Darwin representa este punto de inflexión en la historia del intelectual occidental (Zola fue, en este sentido, muy significativo: fue el tipo de intelectual «universal», portador de la ley y militante de la equidad, pero cargó su discurso de toda una referencia gnosológica, evolucionista, que él creía científica, que controlaba muy mal, y cuyos efectos políticos sobre su propio discurso fueron muy equívocos). Sería preciso, si se estudiase todo esto más detenidamente, ver cómo los físicos, al finalizar el siglo, se implicaron en el debate político. Los debates entre los teóricos del socialismo y los teóricos de la relatividad fueron capitales en esta historia.

La biología y la física fueron siempre de forma privilegiada las zonas de formación de este nuevo personaje del intelectual específico. La extensión de las estructuras técnico-científicas en el orden de la economía y de la estrategia le confirieron su importancia real. La figura en la que se concentran las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual, no fue ya la del «escritor genial», sino la del «científico omnisciente», no fue ya la de aquel que porta en sí los valores de todos, de quien se opone al soberano o a los gobernantes injustos, y hace oír su grito hasta en la inmortalidad, sino la de aquel que posee junto con algunos otros, al servicio del Estado o contra el Estado, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida. Este intelectual ya no es el rapsoda de la eternidad, sino el estratega de la vida y de la muerte. Actualmente presenciamos la desaparición del «gran escritor».

Volvamos no obstante a cosas más precisas. Admitamos que con el desarrollo de las estructuras técnico-científicas en la sociedad contemporánea, el intelectual específico adquirió importancia desde hace una decena de años, y que este movimiento conoció una aceleración desde 1960. El intelectual específico encuentra obstáculos y se expone a peligros: peligro de atenerse a luchas de coyuntura, a reivindicaciones sectoriales, riesgo de dejarse manipular por los partidos políticos o los aparatos sindicales que dirigen estas luchas locales, riesgo, sobre todo, de no poder desarrollar estas luchas al carecer de una estrategia global y de apoyos exteriores, ries-

go, en fin, de tener escasa capacidad de convocatoria o de tenerla sobre grupos muy limitados.

Me parece que nos encontramos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reelaborada aunque no abandonada, pese a la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales «universales» («tenemos necesidad», dicen, «de una filosofía, de una visión del mundo»). En este sentido cabe interpretar los resultados importantes obtenidos en el terreno de la psiquiatría: prueban que estas luchas locales y específicas no han sido un error, ni han conducido a un callejón sin salida. También se puede decir que el papel del intelectual específico tendrá que ser cada vez más importante, en correspondencia con las responsabilidades políticas, responsabilidades que de buen o mal grado está obligado a adoptar en tanto que físico nuclear, genetista, técnico de informática, farmacólogo, etc. Sería peligroso no sólo descalificarlo en razón de su relación específica con un saber local, con el pretexto de que es un asunto de especialistas que no interesa a las masas (cosa doblemente falsa: las masas son conscientes, y, en cualquier caso, están implicadas), o de que sirve a los intereses del capital y del Estado (lo cual es verdad, pero muestra al mismo tiempo el lugar estratégico que ocupa), o, aún más, de que vehicula una ideología cientista (lo cual no siempre es verdad y no tiene sin duda más que una importancia secundaria en relación con lo principal: los efectos propios de los discursos verdaderos).

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder (no es, a pesar de ser un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero. En sociedades como las nuestras la «economía política» de la verdad se caracteriza por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» se centra en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto

para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo formas diversas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo pero si dominante, de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, constituye el núcleo de todo un debate político, y de toda una serie de enfrentamientos sociales (luchas «ideológicas»).

Me parece que lo que es preciso ver en la actualidad en el intelectual no es tanto al «portador de valores universales», sino más bien a alguien que ocupa una posición específica —pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra—. Dicho de otro modo, el intelectual pone de manifiesto una triple especificidad: la especificidad de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual «orgánico» del proletariado); la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su campo de investigación, su puesto en un laboratorio, las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela en la universidad, en el hospital, etc.); y, en fin, la especificidad de la política de la verdad en nuestras sociedades. Y en esta especificidad su posición puede tener una significación general, y el combate local o específico que lleva a cabo produce efectos, aplicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales, ya que opera o lucha al nivel general de este régimen de verdad, tan esencial para las estructuras y para el funcionamiento de nuestra sociedad. Existe un combate «por la verdad», o al menos «en torno a la verdad» —una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder»—, entiéndase asimismo que no se trata de un combate «en favor» de la verdad, sino en torno al estatuto de verdad y al papel económico-político que ésta juega. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de «ciencia/ideología» sino en términos de «verdad/poder». Y a partir de aquí la cuestión de la profesionalización del intelectual, de la división entre trabajo manual/trabajo intelectual, se puede contemplar de nuevo.

Todo esto puede parecer muy confuso e incierto. Sin duda es provisional, ya que lo que estoy diciendo, lo estoy diciendo sobre

todo a título de hipótesis. Sin embargo, para que sea un poco menos confuso, me gustaría avanzar algunas «proposiciones» —en el sentido de que más que cosas admitidas, son únicamente propuestas para ensayos o pruebas futuras:

—Por «verdad» hay que entender un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados.

—La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al «régimen» de verdad.

Este régimen no es simplemente ideológico o superestructural; sino que fue una condición de formación y de desarrollo del capitalismo. Y este régimen, también, a reserva de algunas modificaciones, funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China, que no conozco bien).

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer de tal suerte que su práctica científica vaya acompañada de una ideología justa. El problema político del intelectual es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es «cambiar la conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad.

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder—, sino mas bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.

3. DE LA NATURALEZA HUMANA: JUSTICIA CONTRA PODER

«Human Nature: Justice versus Power» («De la nature humaine: justice contre pouvoir»; discusión con N. Chomsky y F. Elders, Eindhoven, noviembre de 1971, en Elders, F. [comp.], *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, págs. 135-197). (Debate en francés e inglés que tuvo lugar en la televisión holandesa grabado en la Escuela Superior de Tecnología de Eindhoven, noviembre de 1971.)

F. Elders: Señoras y señores, bienvenidos al tercer debate del *International Philosopher's Proyect*. Los invitados de esta tarde son el señor Michel Foucault, del Colegio de Francia, y el señor Noam Chomsky, del Instituto de Tecnología de Massachusetts. Estos dos filósofos tienen puntos en común y puntos en los que divergen. Posiblemente se los podría comparar con dos obreros que estuviesen perforando un túnel en una montaña, cada uno desde un lado opuesto, con instrumentos diferentes, y sin saber si se encontrarán.

Ambos desarrollan su trabajo sirviéndose de ideas nuevas, perforan lo más profundamente posible comprometiéndose tanto en la filosofía como en la política. Por todas estas razones, vamos a asistir, sin duda, a un apasionante debate.

Sin más preámbulos paso a plantear una cuestión eterna y esencial: la de la naturaleza humana. Todos los estudios acerca del hombre, desde la historia hasta la lingüística y la psicología, deben resolver el siguiente problema: ¿somos el producto de una serie compleja de factores exteriores, o, por el contrario, poseemos una naturaleza común en virtud de la cual nos reconocemos como seres humanos?

A usted, señor Chomsky, le dirijo mi primera pregunta, ya que se sirve con frecuencia del concepto de naturaleza humana, y utiliza en relación con este concepto términos como «ideas innatas» y «estructuras innatas». ¿Qué argumentos extrae de la lingüística

para conferir a ese concepto de naturaleza humana una posición central?

N. Chomsky: Voy a comenzar de una forma un tanto técnica. Cualquiera que se interese por el estudio del lenguaje se encuentra frente a frente con un problema empírico muy concreto. Descubre frente a él a un organismo, digamos a un locutor adulto, que adquirió un número impresionante de habilidades que le permiten, concretamente, expresar su pensamiento y comprender las palabras de otros, y que le permiten también hacer esto de un modo que me parece adecuado calificar de altamente creativo..., ya que la mayor parte de lo que una persona dice en sus conversaciones con otra es original, la mayor parte de lo que escuchamos es nuevo y solo tiene un pequeño parecido con nuestra experiencia; se da el caso que este comportamiento nuevo no es fruto del azar, está adaptado a las situaciones, y de un modo que es difícil de caracterizar. En realidad esta actividad comparte muchos rasgos con lo que se puede denominar la creatividad.

El individuo que adquirió el dominio de este conjunto complejo, altamente articulado y organizado, de capacidades, que denominamos conocimiento de una lengua, tuvo una experiencia concreta; a lo largo de su existencia, estuvo expuesto a un determinado número de situaciones, tuvo una experiencia directa con una lengua.

Si analizamos los elementos de los que finalmente esta persona dispone, entonces nos encontramos frente a un problema científico perfectamente definido: cómo explicar la distancia que separa la pequeña cantidad de datos de cualidad mediocre, recibida por el niño, del conocimiento sistemático organizado en profundidad que, en cierto modo, deriva de esos elementos.

Aún más, individuos diferentes que han tenido experiencias muy diversas de una determinada lengua llegan a poseer no obstante sistemas enormemente congruentes entre sí. Los sistemas a los que tienen acceso dos locutores ingleses a partir de experiencias muy diferentes son congruentes en el sentido de que, en una muy amplia medida, lo que uno enuncia el otro lo comprende. Y lo que es mas sorprendente aún, se observa que en toda una amplia gama de lenguas, de hecho en todas aquellas que han sido estudiadas seriamente, los sistemas provenientes de experiencias vividas por la gente están sometidos a límites precisos.

Sólo cabe una única explicación posible para este sorprendente fenómeno, que voy a exponerles de forma un tanto esquemática: la hipótesis según la cual el individuo contribuye en gran parte a la ela-

boración de la estructura general, y quizás al contenido específico del conocimiento que extrae de su experiencia dispersa y limitada.

Una persona que habla un idioma ha adquirido este saber mediante el aprendizaje de un esquematismo explícito y detallado, una especie de código de aproximación. Podemos expresarlo en términos menos rigurosos: el niño no comienza diciendo que entiende inglés, francés u holandés; comienza por saber que se trata de un lenguaje humano de un determinado tipo del que ya no puede distanciarse. Y precisamente porque parte de un esquematismo tan organizado y restrictivo es capaz de pasar de estos datos dispersos y pobres a un conocimiento tan altamente organizado. Y se podría añadir que podemos avanzar incluso bastante lejos en el conocimiento de las propiedades de este sistema de conocimiento —que denominaré lenguaje innato o conocimiento instintivo— que el niño aporta al aprendizaje de la lengua. De este modo podemos profundizar bastante en la descripción del sistema que tuvo en mente y presente cuando adquirió este saber.

Sostengo que este conocimiento instintivo, o mejor este esquematismo que permite obtener un conocimiento completo a partir de datos muy parciales, es un componente fundamental de la naturaleza humana; y es un componente fundamental ya que el lenguaje no solamente juega un papel en la comunicación, sino también en la expresión del pensamiento y en la interacción entre los individuos; supongo que lo mismo ocurre en otros campos de la inteligencia, del conocimiento y del comportamiento humano.

Este conjunto, esta masa de esquematismos, de principios organizativos innatos, que guía nuestro comportamiento social, intelectual e individual es lo que yo designo cuando me refiero al concepto de naturaleza humana.

F. Elders: Pues bien, señor Foucault, si pienso en sus libros, en libros como *La historia de la locura* o *Las palabras y las cosas*, tengo la impresión de que usted trabaja en una línea muy distinta y de que su objetivo es totalmente opuesto. Supongo que esos esquematismos de los que hablaba Chomsky en relación con la naturaleza humana usted trata de multiplicarlos en función de los períodos históricos. ¿Qué puede decirnos respecto a esto?

M. Foucault: Si no le molesta voy a responder en francés, ya que mi inglés es tan pobre que me da vergüenza utilizarlo. Es cierto que desconfío un poco de esta noción de naturaleza humana, por la razón siguiente: me parece que los conceptos o las nociones de los

que puede servirse una ciencia no tienen todos el mismo grado de elaboración y, por regla general, no tienen ni la misma función ni las mismas posibilidades de uso en el discurso científico. Pongamos como ejemplo la biología: determinados conceptos tienen una función de clasificación; otros una función de diferenciación o de análisis; unos nos permiten caracterizar los objetos como tejidos, por ejemplo, mientras que otros aíslan los elementos en tanto que rasgos hereditarios, o establecen cuál es el papel del reflejo. Al mismo tiempo, existen elementos que juegan un papel en el discurso y en las reglas internas de la práctica del razonamiento. Pero existen también nociones periféricas a través de las cuales la práctica científica se designa a sí misma, se distingue de otras prácticas, delimita su campo de objetos, y define la totalidad de sus tareas futuras. La noción de vida jugó este papel en biología durante un determinado período.

En los siglos XVII y XVIII la noción de vida apenas fue utilizada en el estudio de la naturaleza: se clasificaba a los seres naturales, vivientes o no, en un amplio cuadro jerárquico que abarcaba desde los minerales al hombre; la ruptura entre los minerales y las plantas o los animales era relativamente imprecisa; epistemológicamente era necesario fijar sus posiciones de una vez por todas. Lo único importante era fijar sus posiciones de modo indiscutible.

A finales del siglo XVIII la descripción y el análisis de estos seres naturales mostraban, gracias al uso de instrumentos muy perfeccionados y de técnicas nuevas, todo un ámbito de objetos, un campo de relaciones y de procesos que nos permitieron definir la especificidad de la biología en el conocimiento de la naturaleza. ¿Se puede afirmar que la investigación sobre la vida se ha constituido finalmente en una ciencia biológica? ¿El concepto de vida fue responsable de la organización del saber biológico? Creo que no. Me parece más verosímil que las transformaciones del conocimiento biológico que tuvieron lugar a finales del siglo XVIII se produjesen, por una parte, en razón de una serie de nuevos conceptos del discurso científico y, por otra, diesen origen a una noción como la de vida que nos permitió designar, delimitar y situar este tipo de discursos, y otras muchas cosas. A mi juicio la noción de vida no es un *concepto científico*, sino un *indicador epistemológico*, un clasificador y diferenciador cuyas funciones tuvieron un efecto sobre los debates científicos, pero no sobre su objeto.

Me parece que la noción de naturaleza humana es una noción del mismo tipo. Los lingüistas no descubrieron las leyes de la mutación de consonantes estudiando la naturaleza humana, ni Freud

los principios del análisis de los sueños, ni los antropólogos culturales la estructura de los mitos. La noción de naturaleza humana me parece que jugó, en la historia del conocimiento, esencialmente el papel de un indicador epistemológico para designar determinados tipos de discursos en relación o en oposición con la teología, la biología, o la historia. Me resulta difícil reconocer en esta noción un concepto científico.

N. Chomsky: Pues bien, en primer lugar si fuésemos capaces de especificar en términos de redes neuronales las propiedades de la estructura cognitiva humana que permiten al niño adquirir estos sistemas complicados, no dudaría en absoluto en describir estas propiedades como un componente de la naturaleza humana. Existiría en este caso un elemento biológico que no cambia, una base sobre la que reposa el ejercicio de nuestras facultades mentales.

Quisiera prolongar el desarrollo de su pensamiento, con el que estoy totalmente de acuerdo en lo que se refiere al concepto de vida en tanto que concepto organizador en las ciencias biológicas.

Me parece que podríamos preguntarnos —estamos hablando aquí del futuro y no del pasado— si el concepto de naturaleza humana, o de mecanismos innatos de organización, o incluso el concepto de esquematismo mental intrínseco, no veo la diferencia entre ellos, en fin, estamos preguntándonos si la naturaleza humana no podría constituir la próxima etapa de la biología, tras haber definido la vida de una manera satisfactoria para algunos —al menos en el espíritu de los biólogos— lo que está lejos de ser convincente.

Dicho en otros términos y, para ser más preciso, ¿no es posible dar una explicación biológica o física, caracterizar en función de los conceptos físicos de los que disponemos en la actualidad, la capacidad del niño para adquirir sistemas complejos de conocimiento y, ulteriormente, utilizar este saber de manera libre, creativa, y variada?

¿Podemos explicar en términos biológicos, y finalmente en términos físicos, la capacidad de adquirir el conocimiento, y de usarlo? No veo que existan razones para creer que podemos explicarlo; se trata por tanto de una profesión de fe por parte de los científicos: puesto que la ciencia nos explicó muchas cosas, también nos explicará ésta.

Se podría decir, en cierto sentido, que se trata de una variante del problema cuerpo-alma. Si consideramos cómo la ciencia superó diferentes estadios y cómo, por último, adquirió el concepto de vida

que durante mucho tiempo se le resistió, nos damos cuenta de que, en numerosos momentos de la historia —los siglos XVII y XVIII constituyen ejemplos nítidos—, los progresos científicos fueron posibles precisamente porque el terreno mismo de la ciencia física se amplió. Las fuerzas de gravitación de Newton constituyen un ejemplo clásico. Para los cartesianos la acción a distancia era un concepto místico, y a los ojos de Newton constituía una cualidad oculta, una entidad mística, que no pertenecía a la ciencia. Para las generaciones siguientes la acción a distancia terminó integrándose en la ciencia.

Lo que ocurrió fue que la noción de cuerpo, la noción de lo físico, cambió. Para un cartesiano estricto —si semejante individuo existiese en la actualidad— el comportamiento de los cuerpos celestes sería inexplicable. Ciertamente no cabría explicación para los fenómenos contemplados en términos de fuerzas electromagnéticas. Pero, gracias a la expansión de la ciencia física que incorporó conceptos que hasta hace poco eran inaccesibles, que incorporó ideas totalmente nuevas, fue posible elaborar sucesivamente estructuras cada vez más complicadas que abarcan a un gran número de fenómenos. Por ejemplo, no es cierto que la física de los cartesianos pueda explicar el comportamiento de partículas elementales o los conceptos de vida.

Me parece que también se puede plantear la cuestión de saber si la ciencia física, tal y como se la conoce hoy, incluida la biología, incorpora los principios y los conceptos que le permitirán dar cuenta de las capacidades humanas innatas y, yendo todavía más lejos, que le abrirán la posibilidad de servirse de ellas en las condiciones de libertad que disfrutan los seres humanos. No veo ninguna razón para creer que la biología o la física contengan esos conceptos y posiblemente deberán, para superar la próxima etapa, concentrarse sobre ese concepto organizador y ampliar su campo con el fin de servirse de él.

M. Foucault: Sí.

F. Elders: A partir de sus dos respuestas voy a intentar plantear una cuestión más específica, pues temo que el debate se convierta en algo demasiado técnico. Tengo la impresión de que una de las principales diferencias entre ustedes proviene de su modo de aproximación. Usted, señor Foucault, está especialmente interesado en saber cómo funciona la ciencia o los científicos en un período dado, mientras que el señor Chomsky está más preocupado por la cuestión del por qué: ¿por qué poseemos el lenguaje? No solamente

le interesa cómo funciona el lenguaje, sino ¿por qué *razón* disfrutamos de él? Podemos intentar esclarecer esto de un modo más general: usted, señor Foucault, delimita el racionalismo del siglo XVIII, mientras que el señor Chomsky le asigna nociones como las de libertad o creatividad.

Posiblemente podríamos ilustrar esto de forma más clara con ejemplos de los siglos XVII y XVIII.

N. Chomsky: Debo decir ante todo que me aproximo al tema del racionalismo clásico no como un historiador de las ciencias o como un historiador de la filosofía, sino como un individuo que posee una serie de nociones científicas y desea descubrir de qué modo, en un estadio previo, la gente pudo hacer intentos con esas nociones sin llegar incluso a darse cuenta de ello.

Se podría decir que considero la historia no como un anticuario, deseoso de dar cuenta con precisión del pensamiento del siglo XVII —de ningún modo quiero restar méritos a esta actividad, simplemente no es la mía— sino como un amante del arte que estudiaría el siglo XVII con el fin de descubrir en él cosas de un valor singular, de un valor resaltado por la mirada que ese amante deposita en ellas.

Me parece que, sin contradecir la primera aproximación, mi punto de vista es legítimo; veo perfectamente posible retornar a etapas anteriores del pensamiento científico a partir de nuestra competencia actual, y captar cómo grandes pensadores caminaban a tientas, en los límites de su época, hacia conceptos e ideas de los que no eran verdaderamente conscientes.

Por ejemplo, creo que cualquiera que pueda proceder de esta forma puede analizar su propia reflexión. Sin necesidad de compararse con los grandes pensadores del pasado, cualquiera puede...

F. Elders: ¿Por qué no?

N. Chomsky: Puede considerar...

F. Elders: ¿Por qué no compararse?

N. Chomsky: De acuerdo, cualquiera puede considerar lo que sabe hoy y preguntarse lo que sabía hace veinte años, y comprobar que se esforzó lo que pudo en descubrir algo que únicamente comprende ahora... con un poco de suerte.

Me parece también que es posible mirar hacia el pasado sin que nuestra visión se vea por ello deformada, y así es como trato de mi-

rar al siglo XVIII. Cuando miro hacia los siglos XVII y XVIII quedo sorprendido por cómo, por ejemplo Descartes y sus discípulos, llegaron a definir el alma como una sustancia pensante independiente del cuerpo.

Si uno se detiene a examinar las razones para postular esta segunda sustancia —el alma en tanto que sustancia pensante—, se pone de relieve que Descartes había conseguido argumentar, con razón o sin ella, poco importa, que los acontecimientos del mundo físico y en gran medida los del mundo comportamental y psicológico —en concreto, la sensación— se explicaban en función de lo que él creía —de manera errónea, pensamos ahora— que era la física: los choques producidos entre los objetos que tropiezan unos con otros, se desplazan, etc.

Descartes estaba convencido de que este principio mecánico le permitía explicar un determinado número de fenómenos; posteriormente observó que esto no siempre era posible. Entonces postuló la existencia de un principio creativo con el propósito de explicarlos, el principio del alma con sus propias propiedades específicas. A continuación sus discípulos, muchos de los cuales no se consideraban cartesianos y eran enormemente antirracionalistas, desarrollaron el concepto de creación integrado en un sistema de reglas.

No entraré ahora en los detalles, pero mi propia investigación sobre este asunto me ha conducido finalmente hasta Wilhelm von Humboldt, que no se consideraba sin duda un cartesiano, pero que desarrolló sin embargo el concepto de la forma interiorizada, en una estructura bastante diferente, en un período histórico diferente y bajo una perspectiva nueva, de forma ingeniosa y a mi juicio esencial y durable; se trata fundamentalmente del concepto de la creación libre en el interior de un sistema de reglas. Mediante este concepto trataba de resolver algunos de los problemas y dificultades con los que se enfrentaron los cartesianos.

Me parece ahora, contrariamente a lo que piensan muchos de mis colegas, que la opción de Descartes al postular una segunda sustancia fue muy científica y en absoluto metafísica. Se parecía en muchos aspectos a la elección intelectual que hizo Newton cuando determinó la acción a distancia; penetró en el campo de lo oculto, por decirlo así. Se adentró en un terreno que iba más allá de la ciencia establecida, e intentó integrarlo en ella al desarrollar una teoría en la que estas nociones estarían convenientemente clarificadas y explicadas.

Descartes actuó de forma similar al definir una segunda sustancia. Pero fracasó allí donde Newton triunfó; fue incapaz de sentar

las bases de una teoría matemática del alma, mientras que Newton y sus discípulos establecieron los fundamentos de una teoría matemática de las entidades físicas que incorporaba nociones ocultas tales como la acción a distancia y, más tarde, la de fuerzas electromagnéticas, y otras.

Nuestra tarea consiste por tanto en desarrollar la teoría matemática de la mente; y entiendo por ello una teoría abstracta articulada con precisión, formulada claramente, que tendrá consecuencias empíricas, y que nos ayudará a saber si la teoría es válida o falsa, si va en buena o mala dirección, y que poseerá al mismo tiempo las propiedades de la ciencia matemática, el rigor, la precisión y la estructura que nos permitirán extraer conclusiones, hipótesis, etc.

Me acerco a los siglos XVII y XVIII desde esta perspectiva con el fin de descubrir nociones que se formaron entonces, aunque reconozco abiertamente que los individuos de esa época no las percibieron de la misma forma que yo las veo.

F. Elders: Señor Foucault, supongo que criticará usted totalmente estas ideas.

M. Foucault: No... solamente quisiera hacer dos pequeñas anotaciones históricas. Quisiera añadir una cosa: cuando usted habla de la creatividad, tal como Descartes la concebía, me pregunto si no le atribuye una idea que pertenece a sus sucesores, o incluso a alguno de sus contemporáneos. Para Descartes el alma no era muy creativa, veía, percibía, estaba iluminada por la evidencia. En otros términos, el problema que Descartes no llegó a resolver nunca, ni a dominar totalmente, era el de comprender cómo se podía pasar de una de estas ideas claras y distintas, de una de estas intuiciones a otra, y qué estatuto se podía conferir a la evidencia de este paso. No percibo creación alguna ni en el momento en el que el alma, según Descartes, capta la verdad, ni en el paso de una verdad a otra.

Usted puede encontrar, por el contrario, a mi parecer, en la misma época, a la vez en Pascal y en Leibniz, algo mucho más próximo a lo que está buscando: en otros términos, en Pascal, y en toda la corriente agustiniana del pensamiento cristiano, puede usted encontrar la idea de un alma en profundidad, un alma replegada en la intimidad de sí misma, marcada por una especie de inconsciencia, y que puede desarrollar sus potencialidades mediante la profundización en sí misma. A esto se debe que la *Gramática* de Port Royal,

a la que usted suele referirse, sea a mi juicio mucho más agustiniana que cartesiana.

Además, en Leibniz existe algo que sin duda le gustará: la idea de que en la profundidad del alma se integra toda una red de relaciones lógicas que constituye de algún modo el inconsciente racional de la conciencia, la forma visible, pero aún oscura, de la propia razón, que la mónada o el individuo desarrolla poco a poco y gracias a la cual comprende el mundo entero. Éste es el pequeño comentario que quería hacer.

F. Elders: Señor Chomsky, un momento por favor. No creo que sea necesario hacer una crítica histórica, pero nos gustaría conocer su opinión sobre estos conceptos fundamentales...

M. Foucault: Pero nuestras opiniones fundamentales pueden ser demostradas en análisis precisos como éstos.

F. Elders: Si, de acuerdo. Pero recuerdo determinados pasajes de su *Historia de la locura* en los que usted *describe* los siglos XVII y XVIII en términos de represión, de eliminación y de exclusión, mientras que para el señor Chomsky este período esta lleno de creatividad y de individualidad.

¿Por qué han comenzado a existir en este momento las casas de internamiento? A mi juicio ésta es una cuestión fundamental...

M. Foucault:...¡para la creatividad, sin duda!

No sé, posiblemente al señor Chomsky le gustaría hablar de esto...

F. Elders: No, no, continúe usted por favor.

M. Foucault: Quisiera decir simplemente que en los estudios históricos que pude realizar, o que me esforcé en realizar, dejé sin duda muy poco espacio para lo que usted llama la creatividad de los individuos, para su capacidad de creación, su aptitud para inventar conceptos, teorías o verdades científicas.

Me parece que mi problema es distinto del que preocupa al señor Chomsky. El señor Chomsky luchó contra el conductismo lingüístico, que no dejaba prácticamente espacio para la creatividad del sujeto hablante: este sujeto era una especie de superficie en la que se reunía poco a poco la información que él combinaba a continuación.

En el campo de la historia de las ciencias o, más ampliamente, de la historia del pensamiento, el problema era totalmente diferente.

La historia del conocimiento se esforzó durante mucho tiempo en obedecer a dos exigencias. En primer lugar, a una exigencia de *atribución*: cada descubrimiento no sólo se debía situar y datar, sino también atribuir a alguien, debía de tener un inventor, alguien debía de ser responsable de él. Los fenómenos generales o colectivos, que por definición no pueden ser atribuidos, se ven normalmente devaluados: tradicionalmente se los describe con términos tales como «tradición», «mentalidad», «modos»; y se les hace jugar un papel negativo de freno en relación con «la originalidad» del inventor. Para decirlo rápidamente, esto presenta una relación con el principio de soberanía del sujeto, aplicada a la historia del conocimiento. La segunda exigencia no permite tanto salvar al sujeto cuanto a la verdad: para que la verdad no se vea comprometida por la historia es necesario no tanto que la verdad se constituya en la historia cuanto que únicamente se manifieste en ella; oculta a los ojos de los hombres, provisionalmente inaccesible, agazapada en la sombra, la verdad espera ser revelada. La historia de la verdad sería esencialmente su aplazamiento, su caída, o la desaparición de los obstáculos que le han impedido salir a la luz hasta el presente. La dimensión histórica del conocimiento es siempre negativa en relación con la verdad.

No es difícil ver cómo estas dos exigencias se imbricaron entre sí: los fenómenos de tipo colectivo, el pensamiento común, los prejuicios vinculados a los mitos de un período constituían los obstáculos que el sujeto de conocimiento debía superar con el fin de acceder a la verdad; para descubrir tenía que encontrarse en una posición excéntrica. En cierto sentido esto parece proporcionar un cierto romanticismo a la historia de la ciencia: soledad del hombre dedicado a la verdad, originalidad que tenía su origen en la historia y a pesar de ella. Me parece que, más en el fondo, se trataba de superponer la teoría del conocimiento y el sujeto de conocimiento en la historia del conocimiento.

¿Y si el puro hecho de comprender la relación del sujeto con la verdad fuese simplemente un efecto del conocimiento? ¿Y si la comprensión fuese una formación compleja, múltiple, no individual, no sometida al sujeto, que produce efectos de verdad? Entonces sería preciso admitir el aspecto positivo de toda esta dimensión que la historia de la ciencia desechó, analizar la capacidad productiva del conocimiento en tanto que práctica colectiva y, en fin, reemplazar a los individuos y a su conocimiento por el desarrollo del sa-

ber que, en un momento dado, funciona siguiendo determinadas reglas que pueden ser registradas y descritas.

Ustedes me dirán que todos los historiadores marxistas de la ciencia plantean las cosas así desde hace tiempo, pero cuando se observa cómo trabajan con estos hechos, y concretamente cuando se observa la forma que tienen de oponer las nociones de conciencia e ideología con la de ciencia, uno se da cuenta de que están más o menos desvinculados de la teoría del conocimiento.

Por lo que a mí se refiere siempre he estado preocupado por sustituir la historia de los descubrimientos del conocimiento por las transformaciones en el modo de comprender. Mi actitud es, en lo que se refiere a la creatividad de la que habla el señor Chomsky, al menos en apariencia, completamente distinta, puesto que para mí se trata de borrar el dilema del sujeto de conocimiento, mientras que él quiere hacer reaparecer el dilema del sujeto que habla.

Si él pudo hacerlo reaparecer, si lo ha descrito, es porque era posible. Los lingüistas, desde hace tiempo, han analizado el lenguaje como un sistema que tiene un valor colectivo. La comprensión, en tanto que totalidad colectiva de reglas que permiten tal o cual tipo de conocimiento producido en un determinado período, no ha sido estudiada hasta el presente. Hacerlo tiene, a mi juicio, una serie de aspectos positivos. Veamos en este sentido el ejemplo de la medicina a finales del siglo XVIII: si leen veinte libros de medicina, cualesquiera que sean, publicados entre 1770 y 1780, y a continuación otros veinte del período que va de 1820 a 1830, observarán que, como por casualidad, todo cambió en un período de cuarenta o cincuenta años: cambió aquello de lo que se hablaba, la forma de hacerlo, no solamente los remedios, no solamente las enfermedades y su clasificación, sino también la perspectiva, el horizonte. ¿Quién fue el responsable de ello? ¿Quién fue el autor del cambio? Resulta artificial responder que fue Bichat, o incluso los primeros defensores de la anatomía clínica. Más bien nos encontramos ante una transformación colectiva y compleja de la comprensión médica en su práctica y en sus reglas. Y esta transformación dista de poder ser explicada como un fenómeno puramente negativo, supresión de la negatividad, eliminación de un obstáculo, desaparición de prejuicios, abandono de viejos mitos, retroceso de creencias irracionales, acceso libre, en fin, a la experiencia y a la razón, representa más bien la aplicación de una cuadrícula totalmente nueva con sus opciones y sus exclusiones; un nuevo juego con sus propias reglas, decisiones y límites, con su propia lógica interna, sus parámetros y sus callejones sin salida, cosas todas ellas que concu-

rren a la modificación del punto de vista originario. Y en este funcionamiento reside la comprensión. Si se estudia la historia del conocimiento se observa que existen dos direcciones de análisis: si seguimos la primera se debe mostrar cómo, en qué condiciones y por qué razón, la comprensión se modifica en sus reglas de formación, sin recurrir a un «inventor» original que descubre «la verdad»; si seguimos la segunda se debe mostrar cómo el funcionamiento de las reglas de comprensión puede producir en un individuo un conocimiento nuevo e inédito.

En este sentido mi trabajo confluye, con métodos imperfectos y modos menos elaborados, con el proyecto de Chomsky: gracias a algunos elementos definidos los individuos pueden sacar a la luz totalidades desconocidas, nunca conocidas hasta ahora. Para resolver este problema el señor Chomsky debe reintroducir el dilema del sujeto en el terreno del análisis gramatical. Para resolver un problema análogo, en el terreno histórico en el que trabajo, hay que hacer lo contrario: introducir el punto de vista de la comprensión, sus reglas, sus sistemas, sus transformaciones de totalidades en el juego del conocimiento individual. Tanto en un caso como en el otro, el problema de la creatividad no se puede resolver de la misma forma o, si se prefiere, no se puede formular en los mismos términos, dadas las disciplinas en las que se inscribe.

N. Chomsky: Me parece que nuestro leve desacuerdo se debe a un uso diferente del término creatividad. En realidad yo lo empleo de un modo un tanto peculiar y, por tanto, es a mí a quien incumbe esta responsabilidad. Cuando hablo de creatividad no confiero a este concepto la noción de valor que habitualmente se le atribuye. Cuando se evoca la creatividad científica uno se refiere, por ejemplo, a los descubrimientos de un Newton, pero en el contexto en el que estoy hablando, por creatividad se refiere a un acto humano normal.

Hablo del tipo de creatividad que pone de manifiesto cualquier niño que se encuentra ante una situación nueva: aprende a describirla convenientemente, a reaccionar ante ella adecuadamente, a hablar de ella, a pensar en ella de una forma que es nueva para él. Me parece que es posible calificar estos actos como creativos sin que tengan que ser los actos de un Newton.

Es muy posible que la creatividad en las artes y en las ciencias requiera determinadas propiedades que no son propias de la masa de la humanidad, y no forman parte de la creatividad normal de la vida de todos los días.

Estoy convencido de que la ciencia puede contemplar la integración del sujeto de creatividad normal, pero no creo que, en un futuro próximo sea capaz de abordar la verdadera creatividad, la obra de un gran artista y de un gran científico. La ciencia no tiene ninguna esperanza de apropiarse de estos fenómenos únicos. Personalmente ahora yo sólo hablo del nivel más bajo de la creatividad.

Por lo que se refiere a su opinión sobre la historia de la ciencia la considero muy justa, clarificadora y perfectamente adaptada al tipo de proyecto que nos espera en psicología, lingüística y filosofía de la mente.

Creo que determinados temas han estado reprimidos o marginados durante los progresos científicos de los últimos siglos. Por ejemplo esa preocupación por la creatividad a bajo nivel a la que me refería existía, sin duda, también en Descartes. Cuando Descartes se refiere a la diferencia que existe entre un loro capaz de reproducir palabras, y un ser humano, capaz de pronunciar cosas nuevas apropiadas a la situación, y cuando precisa que esta propiedad distinta indica los límites de la física y nos introduce en la ciencia de la mente, por servirme de términos modernos, me parece que se refiere al mismo tipo de creatividad en el que yo pienso; y estoy de acuerdo con sus comentarios sobre los otros orígenes de estas nociones.

Estos conceptos, en realidad toda la noción de organización de la estructura de la frase, fueron dejados de lado durante el período de los grandes progresos que siguieron a sir William Jones y a otros, y al desarrollo de la filología comparada en su conjunto.

Pero, en el momento presente, me parece que podemos superar esta época en la que era necesario olvidar, suponer que estos fenómenos no existían, para ocuparse de otras cosas. En este período actual de filología comparada, y también, a mi juicio, de lingüística estructural, de psicología del comportamiento, y de todo lo que deriva de la tradición empirista en el estudio de la mente y del comportamiento, es posible ir más allá de estas limitaciones y considerar los temas que animaron a una buena parte del pensamiento y de la especulación en los siglos XVII y XVIII, así como incorporarlos a una ciencia mucho más extensa y más profunda del hombre, que proporcionará un papel más amplio —sin alcanzar por supuesto una comprensión total— a nociones tales como las de innovación, creatividad, libertad y a la producción de entidades nuevas, de elementos nuevos del pensamiento y del comportamiento en un sistema de reglas y de esquematismos. Creo que éstos son conceptos que podemos llegar a comprender.

F. Elders: ¿Podría pedirles que fuesen más breves en sus respuestas?

Cuando hablaban de creatividad y de libertad creo que uno de los malentendidos, si los hay, proviene del hecho de que el señor Chomsky parte de un número de reglas limitadas con posibilidades infinitas de aplicación, mientras que usted, señor Foucault, subraya la inestabilidad de la cuadrícula de nuestros determinismos históricos y psicológicos que se aplica también al modo mediante el cual descubrimos las ideas nuevas.

Posiblemente podríamos resolver esto analizando no tanto el proceso científico, cuanto nuestro propio proceso de pensamiento.

Cuando usted, señor Foucault, descubre una nueva idea fundamental, ¿cree que, en lo que se refiere a su creatividad personal, este hecho es el signo de una liberación, de la aparición de algo nuevo? ¿Descubrirá acto seguido que se trataba de algo falso? ¿Cree usted que la creatividad y la libertad trabajan juntas en el seno de su personalidad?

M. Foucault: Bueno, no creo que el problema de la experiencia personal sea muy importante...

F. Elders: ¿Por qué?

M. Foucault: ...en una cuestión como ésta. No, creo que exista en realidad una gran semejanza entre lo que el señor Chomsky ha dicho y lo que intento mostrar: en otros términos, de hecho, sólo existen creaciones posibles, innovaciones posibles. Únicamente se puede, en el orden del lenguaje y del saber, producir algo nuevo poniendo en juego un determinado número de reglas que van a definir la aceptabilidad o la gramaticalidad de los enunciados, o que van a definir, en el marco del saber, la cientificidad de los enunciados.

Y así los lingüistas, con anterioridad al señor Chomsky, han insistido sobre todo en las reglas de construcción de los enunciados, y menos en la innovación que representa cualquier enunciado nuevo, o la audición de un enunciado nuevo. En la historia de las ciencias, o en la historia del pensamiento, se tenía la costumbre de insistir en la creación individual, y se habían dejado de lado esas variedades de reglas comunes, generales, que actúan oscuramente a través de cualquier descubrimiento científico, cualquier invención científica, o, incluso, de cualquier innovación filosófica. Y en este sentido, cuando creo equivocadamente que digo algo nuevo, al menos soy

consciente del hecho de que en mi enunciado existen reglas que están operando, reglas no solamente lingüísticas, sino también epistemológicas, reglas que caracterizan al saber contemporáneo.

N. Chomsky: Voy a tratar de responder a estos comentarios de una manera que quizás podrá aclarar todo esto.

Pensemos de nuevo en el niño que posee un esquematismo que determina el tipo de lengua que pueda aprender. Bueno, con la experiencia, aprende muy rápidamente la lengua que forma parte de esta experiencia, o en la que está incluida.

Se trata de un acto normal, de un acto de inteligencia normal, pero altamente creativo.

Si un marciano considerase este proceso de adquisición de un sistema vasto y complejo de conocimiento a partir de una cantidad de datos ridículamente reducida, pensaría que se trata de un acto de creación y de invención inmenso. De hecho un marciano, a mi juicio, consideraría esto como un éxito, al mismo nivel o al mismo título que la invención, digamos, de un aspecto de la teoría física fundada sobre los datos proporcionados al físico.

No obstante, si este hipotético marciano llegase a darse cuenta de que todo niño normal realiza inmediatamente este acto creativo, sin la menor dificultad y de la misma forma, mientras que son necesarios siglos de genialidad para llegar a la lenta elaboración de una teoría científica, concluiría, lógicamente, que la estructura del conocimiento adquirida en el caso de la lengua es interna a la mente humana, mientras que la estructura de la física no lo es tan directamente. Nuestra mente no está construida de tal forma que al observar el fenómeno del mundo pueda surgir la teoría física, de tal modo que no tenemos más que escribirla y producirla. Nuestra mente no opera de este modo.

Creo, no obstante, que existe un punto de encuentro, y que puede ser útil trabajar sobre él: ¿cómo llegamos a elaborar cualquier teoría científica? Si se considera el escaso número de datos de los que disponen los diversos científicos y también los diversos genios, e incluso durante un largo período de tiempo, para llegar a una teoría más o menos profunda y adecuada a la experiencia, este proceso resulta sorprendente.

De hecho, si estos científicos, incluidos los genios, no comenzasen sus investigaciones estableciendo límites muy estrechos a la clase de teorías científicas posibles, si no hubiesen establecido en su mente una especificación inconsciente y una teoría científica provisional, este salto inductivo sería imposible; del mismo modo,

si el niño no tuviese el concepto de lenguaje humano, de una forma muy restrictiva, el salto inductivo de los datos al conocimiento de la lengua no podría nunca tener lugar.

Sin duda, el proceso de derivación de conocimiento a partir de los datos es mucho más complejo en el campo de la física, mucho más difícil para un organismo como el nuestro, y también más escalonado en el tiempo; requiere la intervención del genio, pero en cierto sentido el éxito de la ciencia física, o de la biología, o de cualquier otra disciplina, se funda sobre un recorrido similar al del niño normal que descubre la estructura de su lengua: este proceso *debe* realizarse a partir de una limitación inicial, de una restricción de la clase de teorías posibles. Si no se sabe desde el principio que únicamente determinados elementos conducen a una teoría, entonces ninguna inducción es posible. Los datos pueden conducir hacia cualquier dirección. El hecho de que la ciencia converja y progrese, nos muestra que existen las limitaciones iniciales y que existen estas estructuras.

Si queremos desarrollar realmente una teoría de la creación científica o, en este caso de la creación artística, creo que debemos concentrarnos precisamente sobre este conjunto de condiciones que, por una parte limitan y restringen la extensión de nuestro conocimiento posible y, por otra, permiten realizar el salto inductivo hacia sistemas complicados de conocimiento, partiendo de un número muy pequeño de datos. Creo que este camino podría conducir hacia una teoría de la creatividad científica o a la solución de cuestiones de epistemología.

F. Elders: Pues bien, si admitimos esta limitación inicial con todas sus posibilidades creativas, tengo la impresión de que para el señor Chomsky, reglas y libertad no son algo opuesto, sino que se implican recíprocamente. Mientras que me parece que en su caso, señor Foucault, ocurre exactamente lo contrario. ¿En qué razones se funda? Éste es un punto fundamental del debate y espero que podamos desarrollarlo.

Formulemos el problema de otra forma: ¿le resulta pensable una nueva forma de conocimiento, una forma de conocimiento universal, sin que exista ningún tipo de represión?

M. Foucault: Bien, quizás he comprendido mal lo que ha dicho el señor Chomsky, pero me parece que en lo que dice existe una pequeña dificultad.

Creo que usted habla de un número limitado de posibilidades en el orden de una teoría científica. Esto es cierto si usted se limita a

un período bastante corto, pero si considera un período bastante largo lo que resulta chocante es la proliferación de las posibilidades por divergencia. Durante mucho tiempo se pensó que las ciencias, el saber, seguían una cierta línea de «progreso», al obedecer al principio del «crecimiento», y al de la convergencia de todas estas especies de conocimiento. Sin embargo, cuando se observa cómo se desarrolló la comprensión europea, que terminó por convertirse en la comprensión mundial y universal, histórica y geográficamente, ¿se puede afirmar que hubo crecimiento? Yo diría más bien que se produjo una transformación.

Veamos, por ejemplo, las clasificaciones de animales y plantas. ¿Cuántas veces han sido reescritas desde la Edad Media siguiendo reglas completamente diferentes —por el simbolismo, por la historia natural, por la anatomía comparada, por la teoría de la evolución—? En cada uno de estos casos esta reescritura hace que el saber sea completamente diferente en sus funciones, su economía, sus relaciones internas. Existe aquí un principio de divergencia mucho más que un principio de desarrollo. Yo diría más bien que existen múltiples formas de hacer simultáneamente posibles un pequeño número de saberes. En consecuencia, desde un determinado punto de vista siempre hay un exceso de datos en relación con sistemas posibles de pensamiento para un período determinado, lo que impone a los datos que tengan que ser experimentados en sus límites y en su pobreza, algo que impide que su creatividad se ponga de manifiesto; desde otro punto de vista, el del historiador, existe, por el contrario, un exceso, una proliferación de sistemas, para una pequeña cantidad de datos; de aquí se deriva la idea tan extendida según la cual el descubrimiento de nuevos hechos es lo que determina el movimiento en la historia de la ciencia.

N. Chomsky: Voy a intentar sintetizar mi pensamiento. Estoy de acuerdo con su concepción del progreso científico, es decir, no creo que sea una cuestión de acumulación de conocimientos nuevos, de absorción de nuevas teorías, etc. Creo más bien que dicho progreso sigue esa vía en zigzag, que usted describe, en la que se olvidan determinados problemas para que surjan nuevas teorías.

M. Foucault: Y para transformar así el propio conocimiento.

N. Chomsky: Creo que es posible avanzar una explicación. Simplificando un tanto burdamente se podría suponer que las grandes

líneas que voy a presentar son exactas: todo acontece como si, en tanto que seres humanos dotados de una organización biológica dada, dispusiésemos, desde el principio, en nuestras cabezas de un determinado juego de estructuras intelectuales posibles, de ciencias posibles.

Si, por suerte, un aspecto de la realidad presenta el carácter de una de las estructuras de nuestra mente, entonces tendremos una ciencia, es decir, que, afortunadamente, la estructura de nuestra mente y la de algunos aspectos de la realidad coinciden lo suficiente como para que podamos desarrollar una ciencia inteligible.

Y precisamente esta limitación inicial de nuestras mentes en relación con un determinado tipo de ciencia proporciona la enorme riqueza y la creatividad del conocimiento científico. Es importante subrayar —retomo de nuevo la relación entre limitación y libertad— que sin estas restricciones no tendríamos el acto creativo que conduce de un conocimiento ínfimo, de una experiencia ínfima, a ese despliegue de conocimientos altamente articulados y complicados. Y es que si todo fuese posible, nada sería posible.

Precisamente en razón de esta propiedad de nuestra mente, —que no comprendemos con precisión, pero que empezamos a vislumbrar de una forma general—, se nos ofrecen determinadas estructuras inteligibles posibles, y, en el transcurso de la historia, de la investigación, de la experiencia, esta propiedad aparece o desaparece... y es así, a causa precisamente de esta propiedad de nuestra mente, como el progreso de la ciencia presenta ese carácter caótico y errático del que usted habla.

Esto no significa que todo termine por quedar englobado en el terreno de la ciencia. Personalmente creo que muchas cuestiones que desearíamos comprender a cualquier precio, tales como la naturaleza del hombre, la naturaleza de una sociedad decente, y otras muchas, están en realidad más allá del alcance de la ciencia humana.

F. Elders: Bueno, henos aquí de nuevo enfrentados a la cuestión de la relación interna entre la limitación y la libertad. Señor Foucault, ¿está usted de acuerdo con la afirmación acerca de la combinación de la limitación, la limitación fundamental, con...?

M. Foucault: No es una cuestión de combinación. No hay creatividad posible más que a partir de un sistema de reglas. No se trata de una mezcla entre regularidad y libertad.

En lo que posiblemente no estoy completamente de acuerdo con el señor Chomsky es cuando él sitúa el principio de estas regulari-

dades en el interior, en cierto modo, de la mente o de la naturaleza humana.

Si de lo que se trata es de saber si esas reglas son efectivamente aplicadas por la mente humana, estoy de acuerdo; si el historiador y el lingüista pueden reflexionar a su vez sobre ello, me parece muy bien; esas reglas deberían permitirnos captar lo que esos individuos dicen o piensan, pero me resisto a aceptar que esas regularidades estén ligadas a la mente humana o a su naturaleza, en tanto que condiciones de existencia: me parece que antes de llegar a este punto se debe —de todos modos me refiero únicamente a la comprensión— situarlas en el terreno de otras prácticas humanas, prácticas económicas, técnicas, políticas, sociológicas, que les sirven de condiciones de formación, de aparición, de modelos. Me pregunto si el sistema de regularidad, de coacción que hace posible la ciencia no se encuentra en otro lugar, en el exterior de la mente humana, en formas sociales, en relaciones de producción, en la lucha de clases, etc.

Por ejemplo, el hecho de que en una determinada época, en Occidente la locura se convirtiese en un objeto de estudio científico y de saber, me parece que está ligado a una situación económica y social particular.

Posiblemente la diferencia entre el señor Chomsky y yo estribe en que, cuando él habla de ciencia, piensa en la organización formal del conocimiento, mientras que yo hablo del conocimiento mismo, es decir, del contenido de diversos conocimientos dispersos en una sociedad concreta, que impregnan esa sociedad y que constituyen el fundamento de la educación, de teorías, prácticas, etc.

F. Elders: Pero, ¿qué significa esta teoría del conocimiento respecto a su tema de la muerte del hombre a finales del período de los siglos XIX-XX?

M. Foucault: Creo que esto no tiene nada que ver con lo que estamos debatiendo.

F. Elders: No lo sé, intentaba aplicar lo que usted dice en su concepción sobre el hombre. Usted antes ya se ha negado a hablar de su propia creatividad y de su propia libertad, ¿no es verdad? Me pregunto cuáles son las razones psicológicas de ...

M. Foucault: Puede usted preguntarse lo que quiera, yo no tengo nada que decir.

F. Elders: ¡Ah!, bueno.

M. Foucault: Ése no es mi problema.

F. Elders: Pero, bueno, ¿cuáles son, en relación con su concepción de la comprensión, del conocimiento, de la ciencia, las razones objetivas de este rechazo a responder a cuestiones personales?

Cuando usted tiene que resolver un problema, ¿por qué transforma una cuestión personal en problema?

M. Foucault: No, yo no hago un problema de una cuestión personal, más bien hago de una cuestión personal una ausencia de problema.

Voy a poner un ejemplo muy simple, sin entrar a analizarlo: ¿cómo pudieron a finales del siglo XVIII determinados hombres, por vez primera en la historia del pensamiento y del saber occidental, abrir los cadáveres de la gente para descubrir la fuente, el origen, la razón anatómica de la enfermedad concreta que había causado su muerte? La idea parece bastante simple, pero han sido precisos cuatro o cinco mil años de medicina en Occidente para que surgiese la idea de buscar la causa de la enfermedad en la lesión de un cadáver.

Intentar explicar esto apelando a la personalidad de Bichat carece, a mi juicio, de interés. Si, por el contrario, usted intenta establecer el lugar que ocupaba la enfermedad y la muerte en la sociedad de finales del siglo XVIII, y el interés que representaba para la sociedad industrial el multiplicar la población para desarrollarse —algo que condujo a la realización de encuestas sanitarias sobre la sociedad, y a la apertura de grandes hospitales—, si intenta descubrir cómo el conocimiento médico se institucionalizó en esta época, y cómo se organizaron sus relaciones con otros saberes, entonces comprenderá la relación que existe entre la enfermedad, la persona enferma, hospitalizada, el cadáver y la anatomía patológica.

He aquí, me parece, una forma de análisis que no pretendo que sea nueva, pero que ha estado bastante descuidada; los asuntos de carácter personal no tienen prácticamente nada que ver con todo esto.

N. Elders: De acuerdo, pero nos hubiese gustado conocer un poco más sus argumentos.

Señor Chomsky, ¿podría —y ésta será mi última pregunta sobre esta parte filosófica del debate— hablarnos de sus ideas sobre cómo funcionan las ciencias sociales? Estoy pensando en particular en

sus severos ataques al conductismo. Quizás podría incluso explicar un poco la forma más o menos conductista en la que está trabajando el señor Foucault en la actualidad.

N. Chomsky: Antes de responder desearía comentar lo que acaba de decir el señor Foucault.

Creo que lo que ha dicho ilustra perfectamente su imagen según la cual estaríamos uno en cada lado de la montaña intentando abrir un túnel. A mi juicio un acto de creación científica depende de dos hechos: en primer lugar de una propiedad intrínseca de la mente, en segundo lugar de un conjunto dado de condiciones sociales e intelectuales. La cuestión no consiste en saber cuál de ellos debemos estudiar; comprendemos los descubrimientos científicos y cualquier otro descubrimiento cuando conocemos estos factores y cuando podemos explicar de qué manera se influyen mutuamente. Mi interés se dirige sobre todo a las capacidades intrínsecas de la mente, mientras que usted, señor Foucault, presta una atención particular a la organización de las condiciones sociales, económicas y de otro tipo.

M. Foucault: Pero no creo que la diferencia esté ligada a nuestros respectivos caracteres porque en este caso Elders tendría razón, y no quiero dársela.

M. Chomsky: No, estoy de acuerdo, pero...

M. Foucault: La diferencia está ligada al estado del conocimiento, del saber, en cuyo seno trabajamos. La lingüística, que usted conoce tan bien y que usted mismo ha conseguido transformar, excluía la importancia del sujeto creativo, del sujeto hablante creativo; mientras que la historia de las ciencias, tal y como existía cuando la gente de mi generación comenzó a trabajar, exaltaba por el contrario la creatividad individual...

N. Chomsky: Sí.

M. Foucault: ...y dejaba de lado estas reglas colectivas.

Intervención de un oyente: Me gustaría retomar cuestiones ya planteadas en el debate; lo que me gustaría saber, señor Chomsky, es que usted supone que existe un sistema básico de limitaciones elementales presentes en lo que denomina la naturaleza humana;

¿en qué medida cree que están sujetas al cambio histórico? ¿Cree, por ejemplo, que se han transformado de forma sustancial a partir, digamos, del siglo XVII? ¿Podría, en ese caso, relacionar todo esto con las ideas del señor Foucault?

N. Chomsky: Bien, creo que es una cuestión a la vez de naturaleza biológica y antropológica. La naturaleza de la inteligencia humana sin duda no ha cambiado mucho desde el siglo XVII, ni probablemente tampoco desde el hombre de Cromagnon. Creo que las propiedades fundamentales de nuestra inteligencia, aquellas a las que nos referimos en nuestro debate de esta tarde, son sin duda muy antiguas; si un hombre que vivió hace cinco mil o veinte mil años se transformase en un niño de la sociedad actual aprendería lo mismo que todo el mundo, y podría ser un genio o un imbécil, pero no sería fundamentalmente diferente de nosotros.

Por supuesto, el grado de conocimiento adquirido cambia, al igual que las condiciones sociales que permiten a una persona pensar libremente y romper las ataduras de la coacción supersticiosa. En la medida en que estas condiciones cambien, una inteligencia humana determinada progresará hacia nuevas formas de creación. Y esto responde a la última pregunta del señor Elders, sobre la que voy a detenerme un poco más.

Partamos de la ciencia conductista, y resituémosla en este contexto. Me parece que la propiedad fundamental del conductismo, sugerida por este extraño término de ciencia del comportamiento, consiste en que representa una negación de la posibilidad de desarrollar una teoría científica. Lo que define al conductismo es la hipótesis curiosa y autodestructiva según la cual no nos está permitido crear una teoría interesante.

Si la física, por ejemplo, se hubiese atenido a la hipótesis de que era necesario limitarse a los fenómenos, a su articulación, en la actualidad practicaríamos la astronomía babilónica, Por suerte los físicos no han formulado jamás esta hipótesis ridícula, insensata, que tiene sus razones históricas y concierne a todo tipo de hechos curiosos sobre el contexto histórico en el que el conductismo se ha desarrollado.

El conductismo, si se considera desde un punto de vista puramente intelectual, se resume en prohibir arbitrariamente la creación de una teoría científica del comportamiento humano; aún más, se deben abordar directamente los fenómenos y su interrelación, y no hacer nada más que esto —cosa absolutamente imposible en cualquier otro ámbito, y sin duda también en el de la inteligencia o

del comportamiento humano—. En este sentido, no me parece que el conductismo sea una ciencia.

Vuelvo de nuevo a su pregunta y a lo que el señor Foucault ha dicho: en determinadas circunstancias históricas, en las que se ha desarrollado, por ejemplo, la psicología experimental, era —por razones en las que no me detendré— interesante, y quizás importante, imponer extrañas limitaciones a la construcción de una teoría científica legitimada —limitaciones que se conocen con el nombre de conductismo—. Bueno, estas ideas tuvieron su momento, sin duda tenían cierto valor en 1880, pero, en el presente, su única función es debilitar y restringir la investigación científica; por tanto debemos desembarazarnos simplemente de ellas, al igual que de un físico que dijese: no tienen derecho a formular una teoría física general, sino únicamente a estudiar los movimientos de los planetas y descubrir nuevos epiciclos. Nos olvidamos de esto. Sería también necesario dejar de lado las curiosas restricciones que caracterizan al conductismo, que son sugeridas por el término mismo de ciencia comportamental.

Admitamos que el comportamiento, en su sentido amplio, constituye los datos de la ciencia del hombre. Pero definir una ciencia mediante estos datos sería lo mismo que definir la física como la teoría de la lectura de los aparatos de medida. Y si un físico afirmase: «Yo me consagro a la ciencia de leer las medidas», seguramente no iría muy lejos. Podría hablar de medidas y de correlaciones entre medidas, pero nunca podría crear una teoría física.

El término conductismo es pues, en este caso, sintomático. Debemos comprender el contexto histórico en el que estas extrañas limitaciones se han desarrollado para luego rechazarlas y progresar en la ciencia del hombre al igual que en cualquier otro campo, eliminando totalmente el conductismo y, a mi parecer, toda la tradición empírica de la que éste ha surgido.

Intervención de un oyente: Usted no desea relacionar su teoría de las limitaciones innatas con la teoría de la cuadrícula del señor Foucault. Quizás exista una cierta relación entre las dos. El señor Foucault dice que un desbordamiento de creatividad en una determinada dirección desplaza automáticamente el conocimiento, por medio de un sistema de cuadrículas. Si su sistema de limitaciones cambiase, eso les acercaría.

N. Chomsky: Me parece que sus razones difieren de las mías. Estoy simplificando demasiado. Un gran número de ciencias posibles

son accesibles intelectualmente. Cuando, en un mundo que cambia constantemente, intentamos elaborar esas construcciones intelectuales, no se produce un conocimiento acumulativo, sino escalonamientos extraños; así ocurre con un tipo de fenómenos a los que se aplica una ciencia determinada; si ampliamos el horizonte, otra ciencia se adecuará admirablemente a esos fenómenos, pero dejará al margen algunos de ellos. Esto forma parte del progreso científico y conduce a la exclusión o al olvido de determinados ámbitos. La razón de este proceso radica precisamente en ese conjunto de principios que desgraciadamente no conocemos y que convierten el debate en algo abstracto, al definir una estructura intelectual posible, o si usted prefiere, una ciencia profunda.

F. Elders: Pasemos ahora a la segunda parte del debate, la política. En primer lugar me gustaría preguntar al señor Foucault por qué se interesa tanto por la política, prefiriéndola, según me ha dicho, a la filosofía.

M. Foucault: Nunca me preocupé por la filosofía, pero ése no es el problema. Su pregunta es: ¿por qué me intereso tanto por la política? Para responder de un modo muy simple diría: ¿por qué no debería interesarme por ella? ¿Qué ceguera, qué sordera, qué densidad ideológica tendrían que pesar sobre mí para impedir que me interesase por el problema sin duda más crucial de nuestra existencia, es decir, la sociedad en la que vivimos, las relaciones económicas con las que funciona, y el sistema que define las formas habituales de relación, lo que está permitido y lo que está prohibido, que rigen normalmente nuestra conducta? La esencia de nuestra vida está hecha, en último término, por el funcionamiento político de la sociedad en la que nos encontramos.

Así pues, no puedo responder a la cuestión de por qué me intereso por la política; únicamente puedo responder preguntándome: ¿por qué no debería hacerlo?

F. Elders: Se siente obligado a interesarse, ¿no es eso?

M. Foucault: Sí, al menos nada hay de extraño en ello que requiera una pregunta o una respuesta. Lo que sería un verdadero problema sería no interesarse por la política. En lugar de plantearme a mí esta pregunta plantéesela a alguien que no se preocupe por la política. Y entonces tendrá usted el derecho a exclamar: «¿Cómo es posible que no le interese la política?».

F. Elders: Sí, posiblemente. Señor Chomsky, todos deseamos vivamente conocer sus objetivos políticos, particularmente en lo que se refiere a su célebre anarcosindicalismo o, como usted mismo lo definió, su socialismo libertario. ¿Cuáles son los objetivos esenciales de ese socialismo libertario?

N. Chomsky: Reprimo el deseo de responder a su pregunta precedente, que es muy interesante, y me limitaré a esta última.

En primer lugar, voy a referirme a un tema que ya hemos suscitado, si no me equivoco, es decir, que un elemento fundamental de la naturaleza humana es la necesidad de trabajo creativo, de investigación creativa, de creación libre, sin que sea limitada arbitrariamente por instituciones coercitivas; de aquí se deriva, por supuesto, el hecho de que una sociedad decente debe desarrollar al máximo las posibilidades de esta característica humana fundamental. Esto implicaría superar los elementos de represión, de opresión, de destrucción y de coacción que existen en toda sociedad, por ejemplo en la nuestra, en tanto que residuos históricos.

Cualquier forma de coacción, de represión, de control autocrático de un ámbito de la existencia, como por ejemplo la propiedad privada de un capital, o el control por parte del Estado de determinados aspectos de la vida humana, cualquier restricción impuesta a una empresa humana *únicamente* puede estar justificada si se lleva a cabo en función de una necesidad de subsistencia, de una necesidad de supervivencia, o de defensa contra algo terrible, o de cualquier cosa de esta magnitud, pero no puede estar justificada intrínsecamente, sino que más bien hay que superarla y eliminarla.

A mi juicio, al menos en las sociedades occidentales tecnológicamente avanzadas, se podrían evitar las necesidades ingratas, inútiles y, con un cierto margen, compartir este privilegio con la población; el control autocrático centralizado de las instituciones económicas —y entiendo por ello tanto el capitalismo privado como el totalitarismo de Estado o las diferentes formas mixtas de capitalismo de Estado que existen aquí y allá— se ha convertido en una rémora destructiva de la historia.

Todos estos vestigios deben ser suprimidos en favor de una participación directa bajo la forma de consejos obreros o de otras asociaciones libres constituidas por los propios individuos en el marco de su existencia social y de su trabajo productivo.

Un sistema federado, un sistema descentralizado de asociaciones libres, que incorporase instituciones económicas y sociales, eso constituiría lo que yo denomino anarcosindicalismo, ya que a mi

modo de ver constituye la forma apropiada de organización social para una sociedad tecnológicamente avanzada, en la cual los seres humanos no se vean transformados en instrumentos, en piezas de un mecanismo. No existe ya ninguna necesidad social para que los seres humanos sean tratados como eslabones de la cadena de producción; debemos superar esta situación mediante una sociedad de libertad y de libre asociación en la que la pulsión creadora inherente a la naturaleza humana pueda realizarse plenamente del modo en que dicha sociedad decida.

Y, como decía el señor Foucault, no entiendo cómo un ser humano podría dejar de interesarse por estas cuestiones.

F. Elders: ¿Cree usted, señor Foucault, que podríamos calificar de democráticas nuestras sociedades, tras haber escuchado lo que termina de decir el señor Chomsky?

M. Foucault: No, no creo en absoluto que nuestra sociedad sea democrática. Si se entiende por democracia el ejercicio efectivo del poder por parte de una población que no está ni dividida ni ordenada jerárquicamente en clases, está perfectamente claro que estamos muy alejados de la democracia. También está claro que vivimos bajo un régimen de dictadura de clase, de poder de clase que se impone mediante la violencia, incluso cuando los instrumentos de esta violencia son institucionales y constitucionales. Y esto ocurre en un grado que impide que exista una verdadera democracia.

Bueno, cuando usted me preguntó por qué me interesaba la política me negué a responderle porque me parecía algo evidente, pero quizás lo que usted quería preguntarme era: ¿de qué modo estoy interesado por la política?

Si usted me hubiese preguntado esto, algo que en cierto sentido hizo, le diría que he ido mucho menos lejos, que he avanzado mucho menos en mi planteamiento que el señor Chomsky. Es decir, admito que no soy capaz de definir, y menos aún de proponer, un modelo de funcionamiento social ideal para nuestra sociedad científica o tecnológica. En contrapartida, una de las tareas que me parece urgente, inmediata, previa a cualquier otra, es que deberíamos indicar, mostrar, incluso cuando están ocultas todas las relaciones del poder político, todo aquello que actualmente controla el cuerpo social, lo oprime o lo reprime.

Al menos en la sociedad europea es habitual considerar que el poder está localizado en manos del gobierno y que se ejerce gracias a un determinado número de instituciones específicas tales como

la Administración, la policía, el ejército y el aparato de Estado. Sabemos que todas estas instituciones están hechas para elaborar y transmitir un determinado número de decisiones en nombre de la nación o del Estado, para hacer que se apliquen, y castigar a aquellos que no las obedezcan. Pero creo que el poder político se ejerce también por mediación de un determinado número de instituciones que aparentemente no tienen nada en común con él, que aparecen como independientes cuando en realidad no lo son. Esto se podría aplicar a la familia, a la universidad y, en términos generales, al conjunto del sistema escolar que, en apariencia está hecho para distribuir el saber y en realidad para mantener en el poder a una determinada clase social y excluir de los instrumentos de poder a cualquier otra clase social. Las instituciones de saber, de previsión y de asistencia, tales como la medicina, ayudan también a mantener el poder político. Y esto es asimismo evidente hasta un grado escandaloso en determinados casos ligados a la psiquiatría.

La verdadera tarea política, en una sociedad como la nuestra, me parece que es criticar el juego de las instituciones aparentemente neutras e independientes; criticarlas y atacarlas de tal manera que la violencia política que se ejerce oscuramente en ellas, o a través de ellas, sea desenmascarada, y se pueda luchar contra ellas.

Esta crítica y este combate me parecen esenciales por diferentes razones: en primer lugar, porque el poder político cala mucho más hondo de lo que sospechamos; el poder cuenta con centros y puntos de apoyo invisibles, poco conocidos; su verdadera resistencia, su verdadera solidez se encuentran quizás allí donde no se piensa. Quizás no basta con decir que, tras los gobiernos, tras el aparato de Estado se encuentra la clase dominante; es preciso situar los puntos de actividad, los lugares y las formas bajo las cuales se ejerce esta dominación, Y dado que esta dominación no es simplemente la expresión, en términos políticos, de la explotación económica, sino que es su instrumento, y en una amplia medida la condición que la hace posible, la supresión de la una se efectúa mediante el esclarecimiento exhaustivo de la otra. Si no se es capaz de reconocer estos puntos de apoyo del poder de clase se corre el riesgo de permitirles que continúen existiendo y de ver cómo se reconstituye ese poder de clase tras un proceso aparentemente revolucionario.

N. Chomsky: Sí, estoy sin duda de acuerdo con eso, y no sólo en la teoría, sino también en la práctica. Hay dos tipos de tareas intelectuales: una, a la que yo me refería, que consiste en intentar crear una visión de una futura sociedad justa, crear una teoría social

humanitaria fundada, en la medida de lo posible, en un concepto sólido de la esencia de la naturaleza humana. Ésta sería la primera tarea.

La segunda tarea consiste en comprender claramente la naturaleza del poder, de la opresión, del terror y de la destrucción en nuestra propia sociedad. Esto incluye sin duda las instituciones que usted acaba de mencionar, tan legítimamente como las instituciones centrales de cualquier sociedad industrial, a saber, las instituciones económicas, financieras y comerciales y, en el período que se avecina, las grandes multinacionales que esta tarde no se encuentran muy lejos de nosotros (¡Philips está en Eindhoven!).

Éstas son las instituciones esenciales de opresión, de coerción y de ley autocrática, que parecen neutras a pesar de todo lo que dicen: somos dependientes de la democracia de mercado, lo que significa que estamos a expensas de su poder autocrático, y también de esa forma particular de control que consiste en la dominación ejercida por las fuerzas del mercado en una sociedad desigual.

Debemos sin duda comprender esos hechos, y también combatirlos; pues me parece que se inscriben claramente en el terreno de nuestros compromisos políticos, que son los que absorben lo esencial de nuestra energía, y de nuestro esfuerzo. No quiero sacar a relucir mi experiencia personal, pero en esto radica mi compromiso, y supongo que también el de los demás.

Me parece, sin embargo, que sería vergonzoso dejar de lado totalmente la tarea más abstracta y filosófica de reconstituir el vínculo existente entre un concepto de la naturaleza humana que proporciona su verdadera dimensión a la libertad, la dignidad y la creatividad, y otras características humanas fundamentales, y religarla a una noción de la estructura social en la que estas propiedades podrían realizarse y en dónde se enraizaría una vida humana llena de sentido.

Y, de hecho, si pensamos en la transformación o en la revolución social, aunque sea absurdo querer definir en detalle el objetivo que perseguimos, deberíamos saber un poco más hacía dónde creemos que vamos, y una teoría de este tipo podría aclarárnoslo.

M. Foucault: Sí, pero, ¿no existe en eso un peligro? Si usted dice que una cierta naturaleza humana existe, que esa naturaleza humana no recibió en la sociedad actual los derechos y las posibilidades que le permitan realizarse..., eso es lo que usted ha dicho, creo yo.

N. Chomsky: Sí.

M. Foucault: Si se admite esto, ¿no se corre el riesgo de definir esa naturaleza humana —que es a la vez ideal y real, que ha sido ocultada y reprimida hasta la actualidad— en términos retomados de nuestra sociedad, de nuestra civilización, de nuestra cultura?

Voy a servirme de un ejemplo un tanto simplificador. El socialismo, en un determinado período, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, admitía que, en las sociedades capitalistas, el hombre no encontraba todas las posibilidades de desarrollo y de realización; partía de la base de que la naturaleza humana estaba efectivamente alienada en el sistema capitalista. Y ese mismo socialismo soñaba con una naturaleza humana al fin liberada. ¿De qué modelo se servía para concebir, proyectar, realizar esta naturaleza humana? En realidad, recurría al modelo burgués.

El socialismo de esta época consideraba que una sociedad desalienada era una sociedad que daba libre cauce, por ejemplo, a una sexualidad de tipo burgués, a una familia de tipo burgués, a una estética de tipo burgués. Tan era así que el modelo triunfó en la Unión Soviética y en las democracias populares: se reconfiguró una especie de sociedad a partir de la extrapolación de la sociedad burguesa del siglo XIX. La universalización del modelo burgués fue la utopía que inspiró la formación de la sociedad soviética.

El resultado es que, como usted sabe muy bien, es muy difícil definir la naturaleza humana.

¿Al definir la naturaleza humana no corremos el riesgo de incurrir en un error? Mao Tse-Tung hablaba de la naturaleza humana burguesa y de la naturaleza humana proletaria, y consideraba que no eran lo mismo.

N. Chomsky: Mire usted, me parece que, en el terreno intelectual de la acción política, que es en el que intentamos construir una visión de una sociedad justa y libre sobre la base de una noción de la naturaleza humana, nos enfrentamos al mismo problema que en la acción política inmediata, es decir, que sentimos la necesidad de actuar ante la gravedad de los problemas, pero somos conscientes de que nos guiamos por una comprensión muy parcial de las realidades sociales y, en este caso, de las realidades humanas.

Para concretar más voy a poner un ejemplo. Una parte importante de mi propia actividad tiene realmente que ver con la guerra del Vietnam, y una parte de mi esfuerzo se concentró en la desobediencia civil. Pues bien, en los Estados Unidos la desobediencia civil es una acción cuyos efectos implican un margen considerable de incertidumbre. Por ejemplo, puede convertirse en una amenaza

para el orden social hasta el punto de que podría llevar al fascismo, algo que sería desastroso para Norteamérica, Vietnam, los Países Bajos, y todos los otros países. Como usted sabe, si un Leviatán como los Estados Unidos se hiciese realmente fascista, esto plantearía enormes problemas; ése es, por tanto, uno de los peligros que implica la desobediencia civil.

Por otra parte, si no corremos ese riesgo la sociedad de Indochina quedará aniquilada por el poderío norteamericano. Frente a estas alternativas es preciso optar por un determinado modo de acción.

Lo mismo ocurre en el terreno intelectual, en donde se presentan las incertidumbres que usted definió tan acertadamente. Por supuesto que nuestro concepto de la naturaleza humana es limitado, está en parte condicionado socialmente, está restringido por nuestros propios defectos de carácter y por los límites de la cultura intelectual en la que nos movemos. Pero, al mismo tiempo, es fundamental que conozcamos los objetivos inalcanzables que intentamos alcanzar, si es que nos proponemos alcanzar algunos objetivos posibles. Esto significa que debemos ser lo suficientemente audaces para formular hipótesis e inventar teorías sociales sobre la base de un conocimiento parcial, permaneciendo a la vez abiertos a la fuerte posibilidad, en realidad, a la aplastante probabilidad de fracaso que nos acecha, al menos en determinados terrenos.

F. Elders: Sí, posiblemente sería interesante que profundizásemos en este problema de estrategia. Supongo que lo que ustedes llaman desobediencia civil es lo que nosotros entendemos por acción extraparlamentaria.

N. Chomsky: No, la cosa va más lejos. La acción extraparlamentaria supone una acción legal de masas, pero la desobediencia civil es algo más restrictivo, implica un desafío directo a lo que el Estado pretende, es decir, que se respete una ley que yo no acato.

F. Elders: Por ejemplo, en el caso de los Países Bajos se censó a la población. Tuvimos que responder a formularios oficiales. ¿Es desobediencia civil negarse a rellenarlos?

N. Chomsky: Sí, eso es. Sería un poco más prudente a este respecto ya que, volviendo a un punto importante del discurso, a un argumento importante del señor Foucault, no necesariamente debemos permitir que el Estado defina lo que es legal. En la actualidad el Estado tiene el poder de imponer un determinado concepto

de lo que es legal, pero ello no implica que esto sea justo: el Estado puede perfectamente equivocarse en su definición de la desobediencia civil.

En los Estados Unidos, por ejemplo, el Estado define el hecho de hacer descarrilar un tren lleno de municiones destinadas a Vietnam como un acto de desobediencia civil; el Estado se equivoca, ya que es un acto adecuado, legal y necesario. Realizar una acción que impida al Estado cometer crímenes es totalmente justo, al igual que lo es infringir el código de circulación para impedir que alguien muera.

Si me salto un semáforo en rojo para impedir que se ametralle a un grupo de personas no cometo un acto ilegal, sino un acto de asistencia a unas personas en peligro; ningún juez en su sano juicio me culparía por ello.

Lo que las autoridades del Estado definen como desobediencia civil es un comportamiento legal, obligatorio, que infringe las normas del Estado, sean éstas legales o no. Deberíamos por tanto ser prudentes cuando se califican determinados actos como ilegales.

M. Foucault: Sí, pero querría plantearle una cuestión. Cuando usted comete un acto ilegal en Estados Unidos, ¿lo justifica en función de una justicia ideal, de una legalidad superior o, por exigencias de la lucha de clases, por tratarse de algo esencial en ese momento para el proletariado en su lucha contra la clase dominante?

N. Chomsky: Me gustaría adoptar el punto de vista del Tribunal Supremo norteamericano, y sin duda el de otros tribunales cuando se encuentran en las mismas circunstancias, es decir, definir la cuestión en el sentido más restringido posible. Me parece que, en último término, sería muy razonable actuar, la mayor parte de las veces, contra las instituciones legales en una sociedad determinada si ello permitiese quebrantar las fuentes del poder y de la opresión en esta sociedad.

La ley existente representa, no obstante, en gran medida, determinados valores humanos respetables; y correctamente interpretada esta ley permite sortear las normas del Estado. Me parece que es importante sacar partido de este hecho...

M. Foucault: Sí.

N. Chomsky: ... y sacar partido también de los terrenos de la ley que están correctamente definidos, para pasar a continuación a ac-

tuar directamente contra aquellos que no hacen sino ratificar un sistema de poder.

M. Foucault: Sí, pero yo...

N. Chomsky: Déjeme hablar...

M. Foucault: Mi cuestión era la siguiente: cuando usted comete un acto claramente ilegal....

N. Chomsky: ...¿un acto que *yo* considero ilegal, y no solamente el Estado?

M. Foucault: No, no, que el Estado...

N. Chomsky: ...que el Estado considera ilegal...

M. Foucault: ...que el Estado considera ilegal.

N. Chomsky: Sí.

M. Foucault: ¿Realiza usted este acto en virtud de una idea de la justicia o porque la lucha de clases lo convierte en útil o necesario? ¿Se refiere usted a una justicia ideal? Ése es mi problema.

N. Chomsky: Me ratifico en lo dicho. Con mucha frecuencia, cuando realizo un acto que el Estado considera ilegal, yo estimo que es legal, es decir, considero que el Estado es criminal. Pero en algunos casos esto no es verdad. Voy a ser muy concreto y pasar de la lucha de clases a la guerra imperialista, en la que la situación es más clara y más fácil.

Consideremos el derecho internacional, un instrumento muy débil, como muy bien sabemos, pero que encierra principios muy interesantes. Este instrumento es, desde muchos puntos de vista, el instrumento de los poderosos: es una creación de los Estados y de sus representantes. Los movimientos de masas de los campesinos no participaron en absoluto en su elaboración.

La estructura del derecho internacional refleja este hecho: las leyes internacionales presentan un margen de intervención enorme y demasiado extenso para las estructuras de poder existentes que se definen a sí mismas como Estados en contra de los intereses de las masas de gentes organizadas en oposición a los Estados.

Éste es un defecto fundamental del derecho internacional, y me parece que en este sentido carece de legitimidad, al igual que ocurría con el derecho divino de los reyes. Es simplemente un instrumento en manos de los poderosos para conservar su poder. Tenemos por tanto todas las razones de nuestra parte para oponernos a él.

Pero existe además otra especie de derecho internacional. Elementos interesantes de este derecho, como los inscritos en los principios de Nüremberg y en la Carta de las Naciones Unidas, autorizan de hecho, aún más, en mi opinión *requieren* del ciudadano que actúe contra su propio Estado de una manera que es erróneamente considerada criminal por el Estado. No obstante, se actúa con toda la legalidad, pues este derecho internacional prohíbe la amenaza o el uso de la fuerza en los asuntos internacionales, salvo en circunstancias muy concretas que nada tienen que ver con las condiciones en las que se desarrolla la guerra de Vietnam. En este caso concreto, en el de la guerra de Vietnam, que a mí me interesa enormemente, el Estado norteamericano actúa como un criminal. Y la gente tiene derecho a impedir que los criminales cometan crímenes. Y aunque el criminal pretenda que tu acción, cuando intentas pararlo, es ilegal, eso no es necesariamente la verdad.

Un ejemplo muy claro de esto es el *affaire* de los *papeles del Pentágono* en Estados Unidos del que usted seguramente habrá oído hablar.

En dos palabras, y dejando de lado las cuestiones de procedimiento, el Estado trata de perseguir a quienes denuncian sus crímenes.

Evidentemente esto es absurdo, y no se debe conceder la menor atención a tan burda distorsión de un proceso judicial razonable. Dicho de otra forma, espero que el sistema actual de la justicia explique este absurdo. De otro modo deberíamos oponernos a él.

M. Foucault: Por tanto usted critica el funcionamiento de la justicia en nombre de una justicia más pura. Ésta es una cuestión para nosotros importante en la actualidad. Es cierto que en todas las luchas sociales subyace un problema de justicia. Más concretamente, el combate contra la justicia de clase, contra su injusticia, forma parte de la lucha social; destituir a los jueces, cambiar los tribunales, amnistiar a los condenados, abrir las prisiones, es algo que forma parte desde siempre de las transformaciones sociales, desde el momento en que éstas adquieren un tinte de violencia. En la actualidad, en Francia, las funciones de la justicia y de la policía constituyen el blanco de numerosos ataques provenientes de aquellos que son calificados como «izquierdistas». Pero si la justicia

está en juego en el interior de un combate, lo está en tanto que instrumento de poder, y no en función de la esperanza de que finalmente un día, en esta sociedad o en otra, la gente se verá recompensada en razón de sus méritos, o castigada por sus faltas. Más que pensar en la lucha social en términos de justicia, hay que poner el acento en la justicia en términos de lucha social.

N. Chomsky: Sí, pero en la lucha usted seguramente cree que su papel es justo, que su combate es justo, para introducir un concepto de justicia de otra dimensión. Me parece que esto es importante, ya que si usted tuviese la impresión de estar implicado en una guerra injusta razonaría de otro modo.

Me gustaría reformular ligeramente lo que usted acaba de decir. Me parece que la diferencia no se sitúa entre la ilegalidad y la justicia ideal, sino entre la legalidad y una justicia más justa.

Por supuesto, no tenemos la posibilidad de crear un sistema jurídico ideal, y menos aún una sociedad ideal. No sabemos lo suficiente acerca de todo esto, y somos muy limitados, demasiado parciales. A la hora de actuar como seres sensibles y responsables, podemos imaginar una sociedad y una justicia mejores, e incluso crearlos. Ahora bien, ese sistema con seguridad tendrá sus defectos, pero, si lo comparamos con el que existía, podemos hacernos el siguiente razonamiento, sin por ello creer que hemos alcanzado el sistema ideal: el concepto de legalidad y el de justicia no son ni totalmente idénticos, ni totalmente distintos. En la medida en que la legalidad engloba la justicia, en el sentido de una mejor justicia referida a una mejor sociedad, debemos obedecer la ley y, si tenemos poder para ello, forzar al Estado, a las grandes corporaciones, y a la policía, a que la obedezcan.

Por supuesto, allí donde el sistema jurídico tiende a representar no tanto una justicia mejor, cuanto técnicas de opresión codificadas en un sistema autocrático específico, entonces un ser humano razonable deberá no hacerle caso y oponerle resistencia, al menos en principio, si es que no puede, por la razón que sea, hacerle frente en la práctica.

M. Foucault: Me gustaría simplemente responder a su primera afirmación; usted dijo que si no considerase que la lucha que emprende contra la policía fuese justa, no la haría.

Le responderé sirviéndome de Spinoza, le diré que el proletariado no lucha contra la clase dirigente porque considere que esta batalla es justa, el proletariado se enfrenta a la clase dirigente porque,

por primera vez en la historia quiere tomar el poder y, en la medida en que quiere derrocar el poder de la clase dirigente, considera que esta guerra es justa.

N. Chomsky: No estoy de acuerdo.

M. Foucault: Si se hace la guerra es para ganar, y no por el hecho de que dicha guerra sea justa.

N. Chomsky: Personalmente no estoy de acuerdo. Por ejemplo, si estuviese convencido de que la conquista del poder por el proletariado podría conducir a un Estado policial terrorista en el que la libertad y la dignidad, y las relaciones humanas decentes desapareciesen, intentaría impedirlo. Creo que la única razón para desear un acontecimiento de este tipo es creer, con razón o equivocadamente, que determinados valores humanos fundamentales podrían enriquecerse con este cambio de poder.

M. Foucault: Cuando el proletariado tome el poder es muy posible que ejerza, respecto a las clases sobre las que acaba de triunfar, un poder violento, dictatorial e incluso sangriento. No veo qué objeción se le puede hacer a esto.

Ahora bien, usted me dirá: ¿y si el proletariado ejerce este poder sanguinario, tiránico e injusto, sobre sí mismo? Y a esto yo le contestaría: esa situación únicamente podría producirse si el proletariado no tomase realmente el poder, si quien lo tomó fuese una clase exterior al proletariado, o un tipo de gente que forma parte del proletariado, una burocracia o los restos de la pequeña burguesía.

N. Chomsky: Esta teoría de la revolución no me parece satisfactoria por toda una serie de razones, sean éstas de naturaleza histórica o no. Es más, si hubiese que aceptarla en el marco de la argumentación, lo que sostiene esa teoría es que el proletariado tiene derecho a tomar el poder y a ejercerlo apelando a la violencia, a la sangre y a la injusticia, con el pretexto —a mi juicio erróneo—, de que todo esto conducirá a una sociedad más justa en la que el Estado desaparecería, y en la que los proletarios formarían una clase universal, etc. Sin esta justificación futura, la idea de una dictadura violenta y sanguinaria del proletariado sería absolutamente injusta.

Ya sé que éste es otro problema, pero soy muy escéptico respecto a una dictadura violenta y sanguinaria del proletariado, sobre

todo cuando ésta se ejerce a través de representantes autodesignados de un partido de vanguardia que, y de ello tenemos una experiencia histórica suficiente como para saberlo y predecirlo, serán simplemente los nuevos dirigentes de esta sociedad.

M. Foucault: Sí, pero yo no hablé de un poder del proletariado que sería en sí mismo injusto. Usted tiene razón cuando dice que eso sería demasiado fácil. Lo que quería decir es que el poder del proletariado podría, en un determinado momento histórico, implicar la violencia y una lucha prolongada contra una clase social sobre la que aún no ha triunfado por completo.

N. Chomsky: Yo no hablo en términos absolutos. Por ejemplo, no soy un pacifista contra viento y marea. No afirmo que el recurso a la violencia sea malo en todas las circunstancias, aunque en un cierto sentido sea injusto. Creo que es preciso definir una justicia relativa.

El uso de la violencia y la existencia de determinados grados de una injusticia relativa no pueden justificarse a no ser que se defienda —con la mayor prudencia— que se va a conseguir un resultado más equitativo, más justo. Sin partir de esta base la violencia sería, a mi juicio, totalmente inmoral.

M. Foucault: No creo que, respecto a la finalidad que el proletariado se autopropone al desarrollar la lucha de clases, baste con decir que constituye en sí misma una mayor justicia. Lo que el proletariado quiere hacer, al derrocar a la clase actualmente en el poder, y al apropiarse del poder, es justamente la supresión del poder de clase en general.

N. Chomsky: Bien, pero ésta es una justificación *a posteriori*.

M. Foucault: Es una justificación en términos de poder, no en términos de justicia.

N. Chomsky: Pero de lo que se trata, en el fondo, es de la justicia, ya que el fin perseguido se considera que es justo. Ningún leninista osaría decir: «Nosotros, el proletariado, tenemos el derecho a tomar el poder para mandar a todo el mundo al crematorio». Si la toma del poder por el proletariado consistiese en esto, más valdría impedir al proletariado que accediese al poder.

La idea de un período de dictadura, incluso violenta y sangrienta —ya mencioné las razones por las que personalmente soy escép-

tico respecto a este tipo de dictaduras— está justificada siempre y cuando signifique el derrumbe y el final de la opresión de clase, es decir, en función de un objetivo correcto para un ser humano; esta calificación final justifica toda la empresa. Pero que en realidad las cosas sucedan así, esto es, en el fondo, otra cuestión.

M. Foucault: Déjeme que sea un poco nietzscheano. Para decirlo con otras palabras, me parece que la idea de justicia fue inventada y puesta en práctica en diferentes tipos de sociedades en tanto que instrumento de un determinado poder político y económico, o como arma contra ese poder. Pero me parece que de todas formas la noción misma de justicia funciona en el interior de una sociedad de clase como reivindicación hecha por la clase oprimida y como justificación por parte de los opresores.

N. Chomsky: No estoy de acuerdo.

M. Foucault: Y no estoy muy seguro de que, en una sociedad sin clases, tuviésemos que seguir sirviéndonos de esta noción de justicia.

N. Chomsky: No estoy en absoluto de acuerdo con eso. Creo que existe una especie de base absoluta —si usted sigue insistiendo en la misma línea me encontraré en una posición difícil porque ahora no puedo desarrollarla claramente— que reside en último término en las cualidades humanas fundamentales sobre las que se funda una «verdadera» noción de justicia.

Considero un tanto apresurado caracterizar nuestros sistemas judiciales actuales como simples instrumentos de opresión de clase; no creo que esto sea así. Me parece que encarnan además otras formas de opresión distintas de la opresión de clase, pero, al mismo tiempo, encarnan también un deseo de alcanzar verdaderos conceptos de justicia, honor, amor, bondad y simpatía que creo que son reales.

A mi juicio, en cualquier sociedad futura, que nunca será perfecta, por supuesto, seguirán existiendo estos conceptos y permitirán integrar mejor la defensa de necesidades humanas fundamentales, tales como las necesidades de solidaridad y de simpatía, y aún seguirán reflejando probablemente las injusticias y los elementos de opresión de la sociedad existente.

Creo no obstante que lo que usted describe corresponde a una situación muy distinta. Consideremos, por ejemplo, el caso de un

conflicto nacional en el que dos sociedades intentan destruirse mutuamente. La noción de justicia no está en este caso en cuestión. El único problema que se plantea en este caso es el siguiente: ¿de qué parte está usted? ¿Va a defender a su propia sociedad y va a destruir a la otra?

En cierto sentido, dejando aparte una serie de problemas históricos, ésta es la situación en la que se encontraban los soldados que se masacraban en las trincheras en la Primera Guerra Mundial. Luchaban por nada, por el derecho de destruirse los unos a los otros. En este tipo de circunstancias la justicia no juega ningún papel.

Por supuesto, hubo ciudadanos con un espíritu racional que lo denunciaron, y los enviaron a la cárcel por defender esta idea, como sucedió con Karl Liebknecht o Bertrand Russell, por poner un ejemplo del campo contrario. Estas personas comprendieron que ningún tipo de justicia autorizaba esta masacre mutua y sintieron sobre sí la obligación de denunciarlo. Se les consideraba como una especie de locos, de chiflados, de delincuentes, pero sin duda fueron los únicos hombres cuerdos y lúcidos de su tiempo.

En el tipo de circunstancias a las que usted se refiere, en donde la única cuestión radica en saber quién va a ganar el combate mortal, la reacción humana normal a mi juicio debería ser: denunciar la guerra, rechazar cualquier victoria, intentar parar el combate a toda costa —a riesgo de verse encarcelado o asesinado, suerte que corrió mucha gente razonable—. No creo que ésta sea una situación habitual en la vida humana, ni que sea aplicable a la lucha de clases o a la revolución social. En estos casos, si no se es capaz de justificar la lucha hay que abandonarla. Debe quedar claro que la revolución social que se está propiciando conduce a un fin de justicia, que satisface las necesidades humanas fundamentales, que no consiste simplemente en entregar el poder a otro grupo por el simple hecho de que éste quiera apropiarse del poder.

M. Foucault: Bien, ¿tengo todavía tiempo para responder?

F. Elders: Sí.

M. Foucault: ¿Cuánto tiempo? Porque....

F. Elders: Dos minutos.

M. Foucault: Pues bien, me parece que esto no es justo...

N. Chomsky: Sí, efectivamente.

M. Foucault: No, bromas aparte, no puedo responder en tan poco tiempo. Pero diré simplemente lo siguiente. En definitiva este problema de la naturaleza humana, cuando se planteó únicamente en términos teóricos no suscitó entre nosotros una discusión. En suma, nos entendemos muy bien en lo que se refiere a estas cuestiones teóricas.

Por otra parte, cuando pasamos a debatir el problema de la naturaleza humana y de los problemas políticos surgieron las diferencias entre nosotros. Contrariamente a lo que usted piensa no me puede impedir creer que estas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron en el interior de nuestra civilización, en el interior de nuestro tipo de saber y de nuestro modo de filosofar, y que, en consecuencia, forman parte de nuestro sistema de clases, y que no podemos, por tanto, por muy lamentable que esto resulte, servirnos de estas nociones para describir o justificar un combate que debería —que debe en principio— dar la vuelta completamente a los fundamentos mismos de nuestra sociedad. No acabo de encontrar una justificación histórica para seguir manteniendo esto...

N. Chomsky: Está claro.

F. Elders: Señor Foucault, si tuviese que describir nuestra sociedad actual en términos retomados de la patología, ¿cuál es a su juicio el tipo de locura que más le impresiona?

M. Foucault: ¿En nuestra sociedad contemporánea?

F. Elders: Sí.

M. Foucault: ¿Usted quiere que le diga cuál es la enfermedad que más afecta a nuestra sociedad?

F. Elders: Sí.

M. Foucault: La definición de enfermedad y de locura, y la clasificación de los locos, se hicieron para excluir de nuestra sociedad a un determinado número de personas. Si nuestra sociedad se definiese como una sociedad loca, se excluiría a sí misma. Y cuando se apela a esto es más bien por razones de reforma interna. No hay

gente más conservadora que la que dice que el mundo moderno padece ansiedad o esquizofrenia. En realidad es una forma hábil de excluir a determinadas personas o a determinadas formas de comportamiento.

A mi parecer no se puede, salvo de forma metafórica o lúdica, decir con un cierto rigor que nuestra sociedad es esquizofrénica o paranoica sin desposeer a estos términos de su sentido psiquiátrico. Si usted me pusiese en una situación límite le diría que nuestra sociedad sufre una enfermedad verdaderamente rara, muy paradójica, cuyo nombre no hemos descubierto todavía; y esta enfermedad mental tiene un síntoma muy extraño: el propio síntoma provocó la enfermedad mental. Eso es todo.

F. Elders: Formidable. Bien, me parece que ya podemos dar paso inmediatamente a la discusión con el público.

Intervención de un oyente: Señor Chomsky, me gustaría plantearle una pregunta. A lo largo del debate ha utilizado el término «proletariado»; ¿qué entiende usted por proletariado en una sociedad tecnológica altamente desarrollada? Me parece que es una noción marxista que no da cuenta exacta de la situación sociológica.

N. Chomsky: Su observación es muy atinada, y ésta es una de las razones por las que intento evitar la discusión afirmando que me deja bastante escéptico, pues creo que debemos dar a la noción de proletariado una nueva interpretación adaptada a nuestra condición social actual. Me gustaría renunciar a ese término, tan cargado de connotaciones históricas específicas, para referirme más bien a la gente que realiza el trabajo productivo de la sociedad, tanto en el terreno manual como en el intelectual. Los trabajadores deberían ser capaces de organizar por sí mismos las condiciones de su trabajo, así como de determinar la finalidad del trabajo que hacen y su uso; me parece que mi concepto de la naturaleza humana incluye en parte a todo el mundo. Me parece que todo ser humano que no se encuentre incapacitado ni física ni mentalmente —y en este punto estoy convencido, contrariamente a lo que piensa el señor Foucault, de que el concepto de enfermedad mental posee probablemente un carácter absoluto, al menos en cierta medida— es no sólo capaz, sino que está deseoso de producir un trabajo creativo, si tiene la oportunidad de hacerlo.

Jamás vi que un niño se negase a construir algo con cubos o a aprender algo nuevo, o se negase a realizar una nueva tarea. Los

adultos son diferentes únicamente porque pasaron mucho tiempo en la escuela y en otras instituciones represivas que anularon esta voluntad de aprender y de hacer cosas.

En este sentido el proletariado —llámesele como se quiera— puede ser realmente universal, es decir, representar a todos los seres movidos por la necesidad humana fundamental de ser ellos mismos, de crear, explorar, expresar su curiosidad...

Oyente: ¿Puedo interrumpirle?

N. Chomsky: ...su interés por hacer cosas útiles.

Oyente: Si usted utiliza esa categoría, que tiene otro sentido en el pensamiento marxista...

N. Chomsky: Por eso dije que probablemente deberíamos renunciar a utilizar este concepto de proletariado.

Oyente: ¿No se podría optar por otro término? En este sentido me gustaría plantear una pregunta más: ¿a su juicio, qué grupos harán la revolución?

N. Chomsky: Sí, ésa es una cuestión diferente.

Oyente: No deja de ser una ironía de la historia que en este momento jóvenes intelectuales provenientes de la mediana y de la alta burguesía pretendan ser proletarios y nos conminen a sumarnos al proletariado. Pero la conciencia de clase no parece existir entre los verdaderos proletarios, lo que constituye un gran dilema.

N. Chomsky: Bien. Su pregunta es concreta, específica y muy razonable. No es cierto que en nuestra sociedad toda la gente realice un trabajo útil, productivo y satisfactorio —esto está muy lejos de ser verdad—, ni que, por el hecho de desempeñar la misma actividad en condiciones de libertad, ésta se convierta en una actividad productiva y satisfactoria.

Un gran número de personas se dedican más bien a otro tipo de actividades: por ejemplo, gestionan la explotación, crean el consumo artificial o crean mecanismos de destrucción o de opresión, o bien no ocupan ningún lugar en una economía industrial estancada. Mucha gente se ve privada de la posibilidad de tener un trabajo productivo.

Creo que la revolución, por decirlo así, debería llevarse a cabo *en nombre* de todos los seres humanos; pero será realizada por determinadas personas realmente *implicadas* en el trabajo productivo de la sociedad, un trabajo que es diferente según los casos. En nuestra sociedad este trabajo comprende también, creo, a los trabajadores intelectuales; comprende a todo un espectro de la población que va de los trabajadores manuales a los obreros cualificados y de éstos a los ingenieros, a los investigadores, a una amplia gama de profesiones liberales, a muchos empleados del sector terciario que constituyen el grueso de la población, al menos en Estados Unidos, y es muy probable que también aquí.

Me parece, por tanto, que los estudiantes revolucionarios no están muy equivocados: cómo se identifica la *intelligentsia* es muy importante en una sociedad industrial moderna. Es esencial preguntarse si se identifican como gestores sociales, si tienen la intención de convertirse en tecnócratas, en funcionarios del Estado o en empleados del sector privado, o si, por el contrario, se identificarán con la fuerza productiva que participa intelectualmente en la producción. En este último caso podrán jugar un papel activo en una revolución social progresista, mientras que en el primer caso, formarán parte de la clase de los opresores.

Oyente: Gracias.

F. Elders: Continúe, por favor.

Otro oyente: Me ha sorprendido, señor Chomsky, lo que dijo sobre la necesidad intelectual de crear nuevos modelos de sociedad. Uno de los problemas con el que nos encontramos en nuestro trabajo con grupos de estudiantes en Utrech es la búsqueda de un sistema coherente de valores. Uno de los valores que usted mencionó, más o menos de pasada, es el de la necesidad de la descentralización del poder: la gente de a pie debería participar en la toma de decisiones.

Por una parte está este valor de la descentralización y de la participación, pero, por otra parte, vivimos en una sociedad en la que es cada vez más necesario adoptar decisiones a escala mundial. Podría ser necesaria, en este caso, una mayor centralización con el fin de distribuir más equitativamente la ayuda social. Estos problemas deberían resolverse a muy alto nivel. Ésta es una de las incoherencias de la creación de nuevos modelos de sociedad y nos gustaría saber qué piensa sobre ello.

Quisiera plantearle además una pequeña cuestión —o más bien hacer una observación—. ¿Cómo puede sobrevivir, teniendo en cuenta su valerosa actitud en relación con la guerra del Vietnam, en una institución como el MIT, un centro conocido aquí como uno de los grandes empresarios de guerra, y también como productor de intelectuales con poder de decisión en este conflicto.

N. Chomsky: Voy a comenzar respondiendo primero a la segunda cuestión, y espero no olvidar la primera. No, voy a comenzar por la primera. Si olvido la segunda usted me la recordará.

En términos generales estoy a favor de la descentralización. No quisiera hacer de esto un principio absoluto, pero, pese a un importante margen de especulación, me imagino que un sistema de poder centralizado funciona muy eficazmente en interés de los elementos más poderosos que forman parte de ese sistema.

Un sistema de poder descentralizado y de libre asociación se enfrentará, sin duda, con el problema de la desigualdad al que usted ha hecho referencia —una región es más rica que otra, etc.—. Me imagino que es más seguro fiarse de lo que yo creo que son las *emociones* humanas fundamentales de solidaridad y de búsqueda de justicia, que pueden desarrollarse en un sistema de libre asociación. A mi juicio es más seguro desear el progreso sobre la base de estos instintos humanos que sobre la base de las instituciones de un poder centralizado que actuarán inevitablemente en favor de sus componentes más poderosos.

Esto que estoy diciendo es un tanto abstracto y demasiado general, y no querría decir que es una regla válida para todas las situaciones, pero me parece que es un principio eficaz en numerosas circunstancias.

Creo, por ejemplo, que unos Estados Unidos democráticos, socialistas y libertarios, estarían más dispuestos a conceder una ayuda sustancial a los refugiados del Paquistán del Este que un sistema de poder centralizado que actúa principalmente en interés de las multinacionales. Me parece que esto es cierto en muchos otros casos, pero, a mi juicio, éste es un principio que merece mayor reflexión.

En cuanto a la idea sugerida por su pregunta —y que se formula con frecuencia— según la cual un imperativo técnico, una propiedad de la sociedad tecnológica avanzada exige un poder centralizado y autoritario —muchos lo afirman, el primero de entre ellos Robert McNamara—, me parece totalmente absurda, nunca encontré ningún argumento en su favor.

La tecnología moderna, al igual que el tratamiento de datos, o la comunicación, ofrecen justamente aplicaciones contrarias. Se podría pensar más bien que la información y la comprensión son accesibles de forma rápida a todo el mundo, de modo que no es necesario, por tanto, concentrar la tecnología en las manos de un pequeño grupo de directivos que controlen todo el saber, toda la información y todo el poder de decisión. La tecnología tiene la propiedad de liberarnos de ello, pero se convirtió, como cualquier otra instancia, como ocurrió con el sistema judicial, en un instrumento de opresión porque el poder está mal distribuido. Creo por tanto que no existe nada en la tecnología o en la sociedad tecnológica moderna, que nos aleje de la descentralización del poder, sino más bien todo lo contrario.

Respecto a su segunda pregunta, veo dos aspectos: ¿por qué el MIT me paga?, y ¿cómo puedo tolerar trabajar allí?

Creo que no hay que ser demasiado esquemático. Es cierto que el MIT es una de las grandes instituciones en el campo de la investigación militar, pero encarna también valores libertarios esenciales que, felizmente para el mundo, están fuertemente anclados en la sociedad norteamericana. No están suficientemente arraigados para salvar a los vietnamitas, pero sí lo están para impedir desastres aún peores.

Convendría no obstante que hiciese algunas precisiones. El terror y la agresión imperialistas existen, al igual que existe el racismo y la explotación. Pero a su lado existe también una preocupación real por los derechos individuales defendidos por ejemplo por el *Bill of the Rights*, que no es en absoluto una expresión de la opresión de clase, sino que es ante todo expresión de la necesidad de proteger al individuo frente al poder del Estado.

Todo esto coexiste al mismo tiempo, no es algo simple, no todo es blanco o negro. En razón de un equilibrio particular en el que coexisten las cosas, un instituto que produce armas de guerra está dispuesto a tolerar, e incluso a alentar a una persona implicada en la desobediencia civil a la guerra.

En cuanto a la segunda dimensión de su pregunta, cómo soporto trabajar en el MIT, ésa es otra cuestión. Hay quien pretende, con una lógica que no logro entender, que un hombre de izquierdas debería desvincularse absolutamente de las instituciones opresivas. Siguiendo esta argumentación Karl Marx no habría debido estudiar en el *British Museum* que era, como mínimo en la época, el símbolo del imperialismo más cruel del mundo, el lugar en el que un imperio había reunido todos los tesoros requisa-

dos sirviéndose de la violación de las colonias. Karl Marx hizo muy bien, a mi parecer, en ir a estudiar al *British Museum*, y servirse de todos los recursos, y también de los valores liberales de la civilización que intentaba destruir. Algo así sucede en este caso.

Oyente: ¿No teme que su presencia en el MIT les proporcione buena conciencia?

N. Chomsky: No veo cómo puede ocurrir eso. Mi presencia en el MIT sirve de forma marginal para ayudar, aunque no sé en qué medida, a desarrollar el activismo estudiantil contra muchas de las intervenciones que realiza el MIT en tanto que institución. Al menos eso es lo que *espero* que ocurra.

F. Elders: ¿Hay más preguntas?

Otro oyente: Me gustaría volver a plantear la cuestión de la centralización. Usted dijo que la tecnología no impide la descentralización. Pero, ¿es capaz la tecnología de someter a crítica su propia influencia? ¿No cree que es preciso crear una organización central que se plantee críticamente la influencia de la tecnología sobre todo el mundo? No veo cómo algo así podría ser asumido por una pequeña institución tecnológica.

N. Chomsky: Bueno, no tengo nada contra la interacción de asociaciones libres federadas; en este sentido la centralización, la interacción, la comunicación, la discusión, el debate, pueden encontrar su espacio, y también la crítica. Me estoy refiriendo, claro está, a la descentralización del poder.

Oyente: Por supuesto, el poder es necesario, por ejemplo, para impedir a las instituciones tecnológicas que desarrollen un trabajo que únicamente beneficiaría a las multinacionales.

N. Chomsky: Sí, mi punto de vista es que si tuviésemos que elegir entre confiar en un poder centralizado, o confiar en asociaciones libres, entre comunidades libertarias, para adoptar una decisión justa, yo más bien confiaría en la segunda opción. Y es que me parece que esta solución puede servir para incrementar al máximo instintos humanos honestos, mientras que un sistema de poder centralizado tenderá, en términos generales, a potenciar al máximo uno de los peores instintos humanos, el instinto rapaz, destructor,

que tiene como fin adquirir el poderío para uno mismo y aniquilar a los otros. Éste es un tipo de instinto que se despierta y funciona en determinadas circunstancias históricas, y creo que nosotros deseamos crear una sociedad en la que sea reprimido y reemplazado por instintos más sanos.

Oyente: Espero que tenga razón.

F. Elders: Señoras y señores, me parece que el debate ha concluido. Señor Chomsky, señor Foucault, les doy infinitas gracias en mi propio nombre y en el de la audiencia por este profundo debate sobre cuestiones filosóficas, teóricas, y también políticas.

4. LOS INTELECTUALES Y EL PODER

«Les intellectuels et le pouvoir» (entrevista con G. Deleuze; 4 de marzo de 1972). *L'Arc*, nº 49, *Gilles Deleuze*, 2º trimestre, 1972, págs. 3-10.

M. Foucault: Un maoísta me decía: «Comprendo muy bien por qué Sartre está con nosotros, por qué se dedica a la política, y por qué hace la política que hace; en lo que a ti se refiere, en último término, también lo comprendo un poco, pues tú has planteado siempre el problema del encierro. Pero a Deleuze, verdaderamente no lo entiendo». Esto me sorprendió enormemente porque a mí me parece algo muy claro.

G. Deleuze: Se debe posiblemente a que estamos viviendo un nuevo modo de plantear las relaciones entre teoría y práctica. La práctica se concebía antes unas veces como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, y otras, por el contrario, como lo que debe inspirar la teoría, como la propia fuente creadora de una forma de teoría futura. En todo caso, las relaciones entre teoría y práctica se concebían desde el prisma de un proceso de totalización, en un sentido o en otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otro modo. Las relaciones entre teoría y práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría es siempre local, relativa a un campo reducido, y puede tener su aplicación en otro ámbito más o menos lejano. La relación de aplicación no es nunca de semejanza. Por otra parte, desde el momento en que la teoría se incrusta en su propio terreno se enfrenta con obstáculos, barreras, choques que hacen necesario que sea sustituida por otro tipo de discurso (este otro tipo de discurso le permite pasar eventualmente a un terreno diferente). La práctica es un conjunto de conexiones entre un punto teórico y otro, y la teoría es el engarce de una práctica con otra. Ninguna teoría se pue-

de desarrollar sin encontrarse ante una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo. Por ejemplo, en su caso, usted comenzó por analizar teóricamente un tipo de encierro: el manicomio, en el siglo XIX, en la sociedad capitalista. Posteriormente, su propia dinámica lo condujo a plantear la necesidad de que precisamente las personas que estaban encerradas debían hablar por su cuenta, entrar en contacto unas con otras (aunque, en realidad, más bien era usted quien estaba en contacto con ellas), y esa gente se encuentra en las prisiones, está en las prisiones. Cuando usted organizó el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) fue sobre esta base: crear las condiciones para que los prisioneros pudiesen hablar por sí mismos. Sería completamente falso decir, como parecía sugerir el maoísta, que usted pasaba a la práctica aplicando sus teorías. No había en su trabajo ni aplicación, ni proyecto de reforma, ni tampoco encuesta, en el sentido tradicional del término. Había algo muy distinto: un sistema de conexión en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de fragmentos a la vez teóricos y prácticos. Para nosotros el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan, y los que luchan, han dejado de ser representados, ya sea por un partido, ya por un sindicato dispuesto, a su vez, a arrogarse el derecho a ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre son una multiplicidad los que hablan y actúan, incluso en la propia persona... Todos somos todos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes.

M. Foucault: Me parece que la politización de un intelectual se producía tradicionalmente a partir de dos cosas: a partir de su posición, en tanto que intelectual, en la sociedad burguesa, en el sistema de la producción capitalista, en la ideología que ésta produce o impone (ser explotado, reducido a la miseria, ser rechazado, «maldito», acusado de subversión, de inmoralidad, etc.), y a partir de su propio discurso que actúa como revelador de una cierta verdad, desvelador de relaciones políticas allí donde éstas no eran percibidas. Estas dos formas de politización no eran ajenas la una a la otra, pero tampoco coincidían forzosamente. Estaba el tipo del «maldito» y el tipo del «socialista». Estas dos politizaciones podían confundirse fácilmente en determinados momentos de reacción violenta por parte del poder, por ejemplo, después de 1848, después de la Comuna, después de 1940: el intelectual era rechazado, perseguido en el momento mismo en el que las «cosas» aparecían en

su «verdad», en el momento en el que no era preciso decir que el rey estaba desnudo. El intelectual decía la verdad a quienes aún no la veían, y en nombre de aquellos que no podían decirla: encarnaba a la vez la conciencia y la elocuencia.

Ahora bien, lo que los intelectuales descubrieron, tras la reciente avalancha, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, lo saben mucho mejor que ellos; y lo dicen extraordinariamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Es un poder que no se encuentra ubicado históricamente sólo en las instancias superiores de la censura, sino que también se sumerge más profundamente, más sutilmente, en todo el entramado de la sociedad. Los propios intelectuales forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso pertenece a este sistema. El papel del intelectual no es el de situarse «un poco en avanzadilla o un poco al margen» para decir la muda verdad de todos; el papel del intelectual es, ante todo, luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso».

En este sentido la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero una práctica local y regional, como usted dice: no totalizadora. La teoría lucha contra el poder, lucha para sacarlo a la luz y reducirlo allí donde es más invisible y más insidioso. La teoría lucha no por una «toma de conciencia» (hace tiempo que la conciencia como saber fue adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto fue tomada, ocupada, por la burguesía), sino por la infiltración y la toma del poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esta toma del poder, y sin estar en la retaguardia para proporcionarles luz. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.

G. Deleuze: Así es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que sirva, que funcione, y que funcione para otros, no para uno mismo. Si no hay personas que se sirvan de ella, comenzando por el propio teórico, que deja entonces de ser teórico, es que la teoría no vale nada, o que aún no llegó su momento. No se dan vueltas y más vueltas a una teoría pasada, se hacen otras, quedan otras teorías por hacer. Es curioso que un autor que pasa por ser un intelectual puro, Proust, haya sido quien lo formuló con toda claridad: tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y

bien, si no os sirven, serviros de otros, encontrad vosotros mismos vuestras herramientas, que son necesariamente un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder quien, por naturaleza, opera totalizaciones, y usted, usted precisamente dice que la teoría, por naturaleza, está contra el poder. A partir del momento en que una teoría se incardina en un ámbito determinado resulta imposible impedir que tenga consecuencias prácticas sin que se desencadene una explosión, incluso en cualquier otro ámbito. Por esto la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita. O bien la reforma la elaboran personas que se pretenden representativas, personas que son profesionales del hablar por los otros, en su nombre, y entonces es una remodelación del poder, una redistribución del poder que va acompañada de una represión creciente; o bien es una reforma reclamada, exigida, por aquellos a quienes concierne, y entonces deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, está llamada a poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía. Esto es evidente en el caso de las prisiones: la más minúscula, la más modesta reivindicación de los prisioneros, se basta a sí misma para desinflar la pseudorreforma Pleven. Si los niños consiguiesen que se oyesen sus protestas en una guardería, o incluso simplemente sus preguntas, esto sería suficiente para producir una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza; verdaderamente, este sistema en el que vivimos *no puede soportar nada*, y de ahí deriva su fragilidad radical en cada uno de sus puntos, al mismo tiempo que su fuerza de represión global. A mi juicio usted fue el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar en nombre de los demás. Lo que quiero decir es lo siguiente: nos reíamos de la representación, nos decíamos a nosotros mismos que esto era algo que había terminado, pero no sacábamos todas las consecuencias de esta reconversión «teórica», a saber, que la teoría exigía que las personas concernidas hablasen por fin prácticamente y por cuenta propia.

M. Foucault: Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, resultó que tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contradiscurso mantenido por los prisioneros, o por aquellos a quienes se llama delincuentes, es en realidad lo importante, y no una teoría *sobre* la delincuencia. El problema de la prisión es un problema local y marginal, puesto que no pasan más de cien mil personas cada año

por las prisiones; en total actualmente en Francia hay probablemente trescientas o cuatrocientas mil personas que estuvieron en la cárcel. Ahora bien, este problema marginal sacude a la gente. Me sorprendió ver que se pudiesen interesar por el problema de las prisiones tantas personas que no estaban en la cárcel; me sorprendió que tanta gente que no estaba predestinada a escuchar este discurso de los detenidos, finalmente lo haya escuchado. ¿Cómo explicarlo? ¿No será porque, en términos generales, el sistema penal es la forma mediante la cual el poder, en tanto que poder, se muestra del modo más manifiesto? Meter a alguien en la cárcel, encerrarlo, privarlo de comida, de calefacción, impedirle salir, hacer el amor.... etc., ahí está la manifestación del poder más delirante que uno pueda imaginar. El otro día hablaba con una mujer que había estado en prisión y me decía: «¡Cuando uno piensa que a mí, que tengo cuarenta años, me castigaron un día en la cárcel a comer únicamente pan duro...!». Lo que llama la atención en esta historia es no solamente la puerilidad del ejercicio del poder, sino también el cinismo con el que se ejerce este poder, bajo la forma más arcaica, más pueril, más infantil. Condenar a alguien a pan y agua, eso nos lo enseñaban cuando éramos pequeños. La prisión es el único lugar en el que el poder puede manifestarse de forma desnuda, en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral. «Tengo derecho a castigar puesto que sabéis que es mezquino robar, matar...» Esto es lo fascinante de las prisiones, que por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, sino que se manifiesta como una tiranía llevada hasta los más ínfimos detalles, un poder cínico, y al mismo tiempo puro, totalmente «justificado», ya que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: y así su tiranía brutal puede aparecer entonces como dominación serena del bien sobre el mal, del orden sobre el desorden.

G. Deleuze: A la vez, lo inverso también es verdad. No sólo se trata a los prisioneros como niños, sino que también se trata a los niños como prisioneros. Los niños sufren una infantilización que no les corresponde. En este sentido es cierto que las escuelas son un poco prisiones, y las fábricas lo son aún mucho más. Basta con ver la entrada en Renault, o en otros lugares en donde se reparten tres bonos al día para hacer pís. Usted encontró un texto de Jeremy Bentham, del siglo XVIII, quien precisamente propone una reforma de las prisiones: en nombre de esta alta reforma, establece un sistema circular que hace a la vez que la prisión renovada sirva de mo-

delo, modelo que se puede transferir insensiblemente de la escuela a la manufactura, de la manufactura a la prisión y recíprocamente. En esto consiste la esencia del reformismo, de la representación reformada. Por el contrario, cuando las gentes empiezan a hablar y a actuar en su propio nombre, no oponen una representación a otra representación semejante pero invertida, no oponen una representatividad a la falsa representatividad del poder. Por ejemplo, recuerdo que usted decía que no existe justicia popular contra la justicia, ya que la justicia popular se sitúa en otro nivel.

M. Foucault: Me parece que en el trasfondo del odio que el pueblo siente por la justicia, por los jueces, por los tribunales, por las prisiones, no es conveniente ver únicamente la idea de otra justicia mejor y más justa, sino, en primer lugar, y ante todo, la percepción de un enclave singular en el que el poder se ejerce a expensas del pueblo. La lucha antijudicial es una lucha contra el poder, pero no me parece que sea una lucha contra las injusticias, contra las injusticias de la justicia, y en favor de un mejor funcionamiento de la institución judicial. Es asimismo sorprendente que cada vez que hubo motines, revueltas y sediciones, el aparato judicial se convirtió en el blanco, al mismo tiempo y al mismo título que el aparato fiscal, el ejército y otras formas de poder. Mi hipótesis, pero no es más que una hipótesis, es que los tribunales populares, por ejemplo en el momento de la Revolución, fueron una forma, utilizada por la pequeña burguesía aliada de las masas, para recuperar, para reconducir el movimiento de lucha contra la justicia. Y, para reconducirlo, se propuso el actual sistema judicial que remite a una justicia que podría ser justa, a un juez que podría dictar una sentencia justa. La propia forma del tribunal pertenece a una ideología de la justicia que es la de la burguesía.

G. Deleuze: Si nos centramos en la situación actual, el poder tiene forzosamente una visión total o global. Es decir, todas las formas actuales de represión, que son múltiples, se totalizan fácilmente desde el punto de vista del poder: la represión racista contra los inmigrantes, la represión en las fábricas, la represión en la enseñanza, la represión contra los jóvenes en general. La unidad de todas estas formas no deriva de la reacción contra Mayo del 68, sino que más bien nos encontramos ante una preparación y una organización concertadas de nuestro próximo futuro. El capitalismo francés necesita un «excedente» de paro, y abandona la máscara liberal y paternal del pleno empleo. Y así es como logran articu-

lar su unidad: poner límites a la inmigración, aunque es preciso recordar que se les asignan a los emigrados los trabajos más duros e ingratos; represión en las fábricas, pues se trata de devolverle al francés el «gusto» por un trabajo que es cada vez más duro; lucha contra los jóvenes y represión en la enseñanza, ya que la represión de la policía es tanto más intensa cuanto menos necesidad de jóvenes hay en el mercado de trabajo. Todo un amplio abanico de profesionales será invitado a ejercer funciones policiales cada vez más precisas: profesores, psiquiatras, educadores en general, etc. Nos encontramos ante algo que usted anuncia desde hace tiempo, y que se creía que ya no se produciría: el refuerzo de todas las estructuras de encierro. Pues bien, frente a esta política global del poder, surgen respuestas locales, cortafuegos, defensas activas y a veces preventivas. No tenemos que totalizar lo que es totalizado por parte del poder, ya que no podríamos totalizar de nuestro lado más que restaurando formas representativas de centralismo y de jerarquía. En contrapartida, lo que podemos hacer es instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes, de base popular. Y esto es lo difícil. En todo caso, la realidad para nosotros no pasa en absoluto por la política en sentido tradicional de competición y de distribución de poder, de instancias llamadas representativas a lo PC o a lo CGT. La realidad es lo que hoy pasa efectivamente en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría. Bien es verdad que la acción implica un tipo de información de naturaleza muy diferente a las informaciones de los periódicos (por ejemplo, el tipo de información de la agencia de prensa *Libération*).

M. Foucault: Esta dificultad, nuestra zozobra para encontrar formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que aún ignoramos qué es el poder? Después de todo fue necesario esperar hasta el siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero seguimos quizá sin saber qué es el poder. Y probablemente Marx y Freud no nos ayudan suficientemente a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, inmersa en todas partes, que se llama poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado, sin duda no agotan el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el beneficio, por qué manos pasa, y en qué lugar se invierte, mientras que el poder... Sabemos bien que los gobernantes no son quienes detentan el poder.

Pero la noción de «clase dirigente» no es muy clara ni está aún muy elaborada. «Dominar», «dirigir», «gobernar», «grupo en el poder», «aparato de Estado», etc., existe toda una amplia gama de nociones que deben ser analizadas. Del mismo modo, sería necesario saber bien hasta dónde llega el ejercicio del poder, mediante qué conexiones opera, y a qué instancias ínfimas de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, y de sujeciones, moviliza. Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Hablando con propiedad, nadie es el titular del poder; y, sin embargo, el poder se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo detenta exactamente; pero se sabe quién no lo tiene. Si la lectura de sus libros (desde *Nietzsche* hasta lo que presiento que será *Capitalismo y esquizofrenia)* fue para mí tan esencial, es porque me parece que van muy lejos en el planteamiento de este problema: bajo ese viejo tema del sentido, del significado, del significante, etc., está, al fin planteada, la cuestión del poder, de la desigualdad de los poderes, de sus luchas. Cada lucha se desarrolla en torno a un centro particular de poder (uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un vigilante de viviendas populares, un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, hasta el redactor-jefe de un periódico). Y si designar los núcleos, denunciarlos, hablar públicamente de ellos, es una lucha, esto no se debe a que nadie sea consciente, sino a que hablar de ellos, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho algo, qué hizo, designar el blanco, constituye una primera subversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder. Si discursos como los de los detenidos, o los de los médicos de las prisiones, son luchas, es porque confiscan, al menos un instante, el poder de hablar sobre las prisiones, un poder actualmente copado en exclusiva por la administración y por sus colegas reformadores. El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto. Eso da la impresión de que es mucho menos importante. ¿Y si fuese mucho más importante? Existe toda una serie de equívocos en relación con lo «oculto», lo «reprimido», lo «no dicho», que permiten «psicoanalizar» a bajo precio lo que debe ser objeto de una lucha. Es posible que sea más difícil desvelar el secreto que el inconsciente. Los dos grandes temas que aparecían frecuentemente hasta hace bien poco, «la escritura es lo reprimido» y «la escritura es por derecho propio subversiva», me parece que dejan al descubierto un cierto número de operaciones que es preciso denunciar enérgicamente.

G. Deleuze: En lo que se refiere a este problema que usted plantea de que se ve bien quien explota, quien se aprovecha, quien gobierna, pero que el poder es todavía algo más difuso, yo presentaría la hipótesis siguiente: a pesar de todo y sobre todo fue el marxismo quien definió el problema en términos de interés (el poder lo posee una clase dominante definida por sus intereses). De repente, nos vemos obligados a enfrentarnos a la siguiente cuestión: ¿cómo es posible que gentes que no tienen precisamente interés sigan, teniendo y manteniendo un maridaje estrecho con el poder, reclamando una de sus parcelas? Es posible que, en términos de *inversiones,* tanto económicas como inconscientes, el interés no tenga la última palabra; existen inversiones de deseo que explican que se tenga la necesidad de desear, no contra el propio interés, ya que el interés sigue estando ahí siempre y se encuentra allí donde el deseo lo coloca, sino desear de una forma más profunda y difusa que la del propio interés. Es preciso estar dispuesto a escuchar el grito de Reich: ¡no, las masas no han sido engañadas, ellas han deseado el fascismo en un momento determinado! Hay inversiones de deseo que modelan el poder, y lo difunden, y hacen que el poder se encuentre tanto en el terreno de la policía como en el del Primer ministro, y que no exista en absoluto una diferencia de naturaleza entre el poder que ejerce un simple policía y el poder que ejerce un ministro. La naturaleza de estas inversiones de deseo sobre un cuerpo social es lo que explica por qué los partidos o los sindicatos, que tendrían o deberían tener inversiones revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener inversiones reformistas o perfectamente reaccionarias desde el punto de vista del deseo.

M. Foucault: Como usted dice, las relaciones entre deseo, poder e interés, son más complejas de lo que ordinariamente se piensa, y resulta que aquellos que ejercen el poder no tienen por fuerza interés en ejercerlo, aquellos que tienen interés en ejercerlo no lo ejercen, y el deseo de poder promueve, entre el poder y el interés, un juego que es todavía singular. En realidad las masas, en el momento del fascismo, desearon que algunos ejercieran el poder, algunos que, sin embargo, no se confundían con ellas, ya que el poder se ejerció sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su masacre, y ellas, sin embargo, deseaban este poder, deseaban que se ejerciese este poder. Aún se sabe poco sobre este juego del deseo, del poder y del interés. Fue preciso que transcurriese mucho tiempo para saber lo que era la explotación. Y el deseo fue, y continúa siendo, un asunto de gran trascendencia. Es posible que ahora

las luchas que se están llevando a cabo, así como estas teorías locales, regionales, discontinuas que surgen de ellas, constituyan el inicio de un proceso para desvelar cómo se ejerce el poder.

G. Deleuze: Pues bien, vuelvo de nuevo a la cuestión de que el movimiento revolucionario actual tiene múltiples focos, y no por debilidad ni por insuficiencia, ya que una determinada totalización pertenece más bien al poder y a la reacción. Por ejemplo, Vietnam es una formidable respuesta local. Pero, ¿cómo concebir las redes, las conexiones transversales entre estos puntos activos, discontinuos, entre un país y otro, o en el interior de un mismo país?

M. Foucault: Esta discontinuidad geográfica a la que usted se refiere significa quizá lo siguiente: desde el momento en que se lucha contra la explotación, el proletariado no sólo guía la lucha, sino que define además los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse con el proletariado es unirse a él en sus posiciones, su ideología, es retomar los motivos de su combate, es fundirse con él. Pero si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentren, y a partir de su propia actividad (o pasividad). Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente los enclaves y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Entran en este proceso como aliados del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal y como se ejerce, es sin duda para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente a la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Actualmente estas luchas forman parte del movimiento revolucionario, a condición de que sean luchas radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar al propio poder con el fin de conseguir como máximo un cambio de titular. Y estos movimientos están unidos al movimiento revolucionario del propio proletariado en la medida en que éste tiene que combatir todos los controles e imposiciones que reproduce en todas partes el mismo poder.

Es decir que la generalización de la lucha no se opera en absoluto bajo la forma de esta totalización de la que usted hablaba hace

un momento, de esta totalización teórica, bajo la forma de la «verdad». El propio sistema de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación del poder, hacen que la lucha sea generalizable.

G. Deleuze: Y no se puede tocar a un punto cualquiera de aplicación del poder sin que uno no se encuentre enfrentado a la vez a este conjunto difuso, ya que a partir de este momento se está necesariamente abocado a querer hacerlo saltar, a partir de la más pequeña reivindicación, sea cual sea. Cualquier defensa o ataque revolucionario parcial confluye así con la lucha obrera.

5. MESA REDONDA

«Table ronde» (entrevista con J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P. Thibaud, J.-R. Tréanton, P. Virilio), «Normalisation et contrôle sociale (Pourquoi le travail social?)», *Esprit*, nº 413, abril-mayo de 1972, págs. 678-703.

Reclusión y capitalismo

J.-M. Domenach:[*] Avanzo nuestra primera cuestión: Los comportamientos asociales o antisociales eran hasta hace poco tiempo pensados y tratados en términos jurídicos (presos, confinados, alienados, incapacitados, etc.). En la actualidad estos comportamientos se definen y se tratan cada vez más en términos clínicos (caracteriales, psicópatas, enfermos mentales, etc.). ¿A qué creen ustedes que responde este cambio?

J. Donzelot:[**] La formulación de la cuestión no me parece adecuada. Preferiría que fuese planteada al revés. ¿No significa poner el carro antes que los bueyes hablar de comportamientos asociales o antisociales, siendo así que los comportamientos están determinados en primer lugar por una específica clasificación institucional? Las personas que son internadas en las instituciones están en ellas en razón de una relación de poder, relación que tanto lo jurídico como lo clínico no hacen más que ratificar, a la vez que se refuerzan mutuamente.

* Director de la revista *Esprit* y uno de los portavoces del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones).

** Sociólogo, profesor en la Universidad de Nanterre, un miembro muy activo del GIP, que en este momento estaba realizando con P. Meyer una investigación sobre la justicia y la infancia.

*P. Meyer:** Sí, pero, ¿es indiferente que el acento principal recaiga, como sucedía antes, en lo jurídico o, que recaiga, como sucede actualmente, en lo clínico?

M. Foucault: Me gustaría introducir una pequeña precisión histórica. No sé si va a cambiar el planteamiento del problema. Me parece, al igual que a Donzelot, que en realidad las categorías jurídicas de la exclusión tienen habitualmente sus correlatos médicos o clínicos. Lo que favorece el equívoco es que los términos jurídicos son, por determinadas razones, prácticamente estables y constantes, mientras que las categorías clínicas son, por el contrario, relativamente inestables, y se renuevan con frecuencia.

Es verdad que el término caracterial es reciente, pero esto no significa que la reduplicación jurídico-clínica, o la conversión de una categoría jurídica en una categoría clínica sea un fenómeno reciente, ya que antes de los caracteriales estaban los degenerados, y con anterioridad a los degenerados los monomaníacos, y estas nociones son tanto jurídicas como médicas. Por el contrario, se produjo un gran peinado policial que, a mi juicio, se desencadenó en Occidente a partir del siglo XV y que fue la caza de los vagabundos, de los mendigos, de los ociosos; esta práctica de selección, de exclusión, de encierro policíaco, se mantuvo fuera del ámbito de la práctica judicial, de la práctica jurídica. El Parlamento de París fue, durante un determinado número de años, el encargado de asumir la policía de los vagabundos y de los mendigos en la ciudad de París, pero muy pronto se vio eximido de realizar esta función, que fue asignada a instituciones y aparatos diferentes del aparato jurídico normal. Posteriormente, a comienzos del siglo XIX, todas las prácticas policíacas de selección social fueron reintegradas en el interior de la práctica policial ya que, durante el Estado napoleónico, la policía, la justicia y las instituciones penitenciarias quedaron articuladas entre sí. Y a partir del momento mismo en el que estas prácticas se integraron en la práctica judicial, y por tanto policial, surgieron para justificarlas, para reduplicarlas, para proporcionarles otra lectura (no para proporcionarles otra interpretación) nuevas categorías psicológicas, psiquiátricas, y sociológicas.

P. Meyer: Al hilo de esto quisiera hacer dos observaciones: la diferencia entre el caracterial de nuestros días y el degenerado de tiempos pasados es, según parece, que el degenerado no reenviaba

* Sociólogo y periodista.

a toda una pléyade de técnicos de la relación, de la reeducación, de la readaptación, etc. Por otra parte, por lo que usted dice, en primer lugar existió el aparato penal y a continuación éste se vio reduplicado por el aparato psiquiátrico; ¿la relación entre ambos no es actualmente la inversa?

M. Foucault: Sí, de acuerdo. Las relaciones entre lo penal y lo psiquiátrico, lo jurídico y lo psicológico se han modificado sin duda enormemente desde hace ciento cincuenta años, pero me parece, sin embargo, que tanto uno como otro nacieron de determinadas prácticas sociales tales como la selección y la exclusión, nacieron de prácticas policíacas que han sido integradas en el mundo jurídico desde hace relativamente poco tiempo. Tiene usted toda la razón al afirmar que en la actualidad existen técnicos encargados de tratar a los caracteriales mientras que los degenerados no eran tratables, pero entre los años 1820-1830, momento en el que nacieron simultáneamente las grandes prisiones y los grandes manicomios, cuando los tribunales tenían que vérselas con crímenes tales como un parricidio o el asesinato de un niño, los jueces se encontraban en un aprieto: tenían que escoger entre la cárcel o el manicomio, dos soluciones que, en último término, eran prácticamente equivalentes. El problema era el siguiente: puesto que es necesario encerrar a este sujeto, ¿cuál es el internamiento más seguro, la prisión o el manicomio? La comunicación entre la medicina y la policía viene de lejos.

P. Meyer: Me ha sorprendido, en un trabajo que he hecho sobre la imagen de la locura en la población «cuerda», comprobar que un gran número de personas se consideraban enfermas mentales en potencia. Sin duda los efectos de la vulgarización del psicoanálisis tienen que ver con esto, pero es necesario tener también en cuenta que esta nueva imagen de la locura, cuando se articula con una voluntad de «medicalizar» lo social, crea un nuevo modo de transmisión de la ley.

J. Donzelot: Creo que lo que quieres decir es que a comienzos del siglo XIX, por ejemplo, existía una concepción «cosificadora» de las categorías: relegados, segregados, etc., y que el saber no hacía sino ratificar pura y simplemente una segregación; mientras que en la actualidad se tiene la impresión de que este saber proporciona una visión más diáfana, un poco más fluida de la enfermedad o de estas categorías, y se convierte en vehículo de un nuevo tipo de vigilancia. El saber se transforma en una especie de instrumento, y no

meramente en una coartada. Es lo que decías cuando hablabas de representaciones nuevas: todo el mundo se vive a sí mismo como enfermo potencial... Así fue como se pudo poner en marcha simultáneamente un sistema de prevención que induce y transmite estas representaciones.

*P. Virilio:** Creo que hay algo que me interesa especialmente en lo que decía antes Foucault: que la sociatría habría precedido a la psiquiatría. Y ello me interesa porque, ¿dónde están hoy los manicomios? ¿Están cerrados o están abiertos? Si se tiene en cuenta lo que acaba de ocurrir en Gran Bretaña con la decisión de la Cámara de los Comunes de hacer desaparecer de aquí a veinte años todos los manicomios, esto es muy importante. Observamos que nos encontramos de nuevo en la Edad Media, en la situación, que usted describía en la *Historia de la locura*, anterior al internamiento; pero no exactamente en las mismas condiciones, es decir que los locos, los desviados, están «liberados» en el conjunto del territorio, pero en un territorio que ahora está completamente controlado, contrariamente a lo que sucedía en la época medieval. ¿Qué piensa usted de esta noción de una sociatría, en el sentido más amplio del término, que precedería a la psiquiatría?

M. Foucault: La decisión de la Cámara de los Comunes es, en efecto, importante, e incluso sorprendente, y me pregunto si se dan perfecta cuenta de sus efectos, de a dónde puede conducir esa decisión, a menos que conozcan muy bien a dónde no va a conducir. Y es que las sociedades capitalistas, y hasta el presente también las sociedades no capitalistas, son sociedades que tienden a encerrar. Si se clasifican las sociedades por el modo de deshacerse no de sus muertos, sino de sus vivos, se podría hacer una clasificación de las sociedades en sociedades que masacran o sociedades con muertes rituales, sociedades de exilio, sociedades de reparación, y sociedades de encierro. Me parece que éstos son los cuatro grandes tipos de sociedades. El hecho de que la sociedad capitalista sea una sociedad de encierro es una realidad comprobable que resulta muy difícil de explicar. ¿Por qué tiene que ser una sociedad de encierro esta sociedad en la que se vende la fuerza de trabajo? La ociosidad, el vagabundeo, las migraciones de aquellos que van a buscar mejores salarios en otro lugar, todo esto conlleva el encasillamiento de esta masa, la posibilidad de recolocarla en el mer-

* Arquitecto y escritor.

cado de trabajo; todo esto está inscrito en la práctica misma del encierro, de tal manera que, cuando una sociedad, incluso capitalista como la sociedad británica, declara que ya no habrá más encierro, al menos para los locos, me planteo si esto significa que la otra mitad del encierro, la prisión, desaparecerá o si, por el contrario, ocupará el espacio vacío dejado por el manicomio. ¿No está haciendo Gran Bretraña lo contrario de lo que está haciendo la Unión Soviética? La URSS generaliza el manicomio, hace que éste desempeñe el papel de las prisiones. ¿No se verá obligada Gran Bretaña a extender la función de las prisiones, incluso si se las mejora sustancialmente?

P. Meyer: Donzelot, en su artículo de *Topique,** hablaba de una desvalorización general del encierro en las sociedades industriales avanzadas. ¿Se debe esto a que piensa, al igual que Virilio, que esta desvalorización del encierro va acompañada de la puesta en marcha de una red de controladores sociales?

J. Donzelot: No creo que se trate de la supresión del encierro, me parece simplemente que el encierro está desvalorizado y que asistimos a una difusión en el exterior de procedimientos de un reencierro que sigue conservando los lugares de encierro como punto de apoyo. El papel de la prisión se reduce, pero sobre la base de un control y de un sistema de vigilancia y de mantenimiento de los sujetos localizados, algo que jugará la misma función.

M. Foucault: Por esto su pregunta me había interesado mucho, pero al mismo tiempo me deja un tanto reticente. Si se reduce el problema a estos dos términos, lo jurídico y lo psicológico, se llega a lo siguiente: o bien el discurso psicológico descubre la verdad de lo que la práctica judicial hacía de forma ciega —uno se encuentra con frecuencia con una concepción positivista en los historiadores de la medicina y en los psicólogos cuando dicen: ¿qué eran los brujos?, eran neuróticos—, o bien, si se hace un análisis en términos puramente relativistas, se admite que lo jurídico y lo psicológico constituyen dos lecturas de un mismo fenómeno: interpretación que, en el siglo XIX, era predominantemente jurídica, y que en el siglo XX es psicológica, sin que lo psicológico esté mejor fundado que

* Donzelot (J.), «Espace clos, travail et moralisation. Genèse et transformation parallèles de la prison et de l' hôpital psychiatrique», *Topique*, nº 3, mayo de 1970, págs. 125-152 (trad. cast.: VVAA, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1980); «Le troisième âge de la répression», *Topique*, nº 6, marzo de 1972, págs. 93-130.

lo jurídico. Por mi parte introduciría un tercer término, que llamaré, de forma poco matizada, lo policíaco: una práctica selectiva, excluyente, de encierro, etc., sobre cuya base se erigen prácticas y discursos jurídicos, psicológicos, etc.

J.-R. Tréanton:[*] Participé, hace algunos días, por casualidad, en una sesión de trabajo en la que algunos historiadores estudiaban un censo del siglo XVII realizado en Lille. Quedaba muy claro cuál era el procedimiento que utilizaban los agentes que elaboraron el censo: iban de casa en casa y la pregunta fundamental que hacían a la gente era «¿nació usted en la ciudad?». El historiador que exponía el trabajo nos decía que esta pregunta se debía al hecho de que aquel que no había nacido en la ciudad podía ser expulsado, excluido de ella con cualquier pretexto. El censo era de 1670, ¿se puede decir que la sociedad era entonces realmente capitalista? La exclusión policíaca a través del censo era algo mucho más intenso que en nuestra época. Me atrevería a decir que las nuestras son sociedades que practican relativamente poco la exclusión, que aceptan libremente la inmigración, por referirme a los trabajadores extranjeros, y en las que no existe la idea de expulsar de una localidad a alguien que no ha nacido en ella. La desaparición de un derecho territorial en nuestras sociedades me parece lo contrario de la exclusión. Es posible que sea necesario relacionar estos hechos con los procedimientos de reclusión, pero quisiera citar otro hecho histórico: en 1800 se producían tres mil ejecuciones de condenados a la pena capital cada año en Gran Bretaña. Y puesto que todos los procedimientos policíacos constituyen, a mi parecer, un conjunto, no estoy seguro de que nuestra sociedad sea una sociedad mas policíaca que las sociedades del pasado. No me parece que en la actualidad el encierro sea considerado algo normal en nuestras sociedades.

Hemos adquirido —y esto es algo nuevo en relación con el siglo XIX— mala conciencia respecto a los procedimientos de encierro, basta con releer a Jules Vallès y recordar cómo su padre lo había hecho encerrar en un manicomio para deshacerse de él, con la complicidad de la magistratura de la época. ¿Actualmente aceptaría la opinión pública en Francia algo semejante a lo que sucedía en la época de Napoleón III? Dicho de otra forma, me parece que no tenemos que culpabilizarnos por lo que a esto se refiere: creo que no tengo tan mala conciencia como ustedes.

* Sociólogo, profesor en la Universidad de Lille y director de la *Revue française de sociologie*.

*J. Julliard:** Me parece, en efecto, que el encierro no es un rasgo característico de la sociedad capitalista. El capitalismo, en el momento en el que se materializa, cuando conforma realmente a la sociedad francesa, es decir, a partir del siglo XIX, implica por el contrario el fin de toda una serie de segregaciones geográficas (la aldea) o sociológicas, para dar lugar al nacimiento del «trabajador desprotegido» del que hablaba Marx. El capitalismo implica por tanto una movilidad de la mano de obra, e incluso una movilidad social, mientras que, por el contrario, las sociedades precapitalistas postulan funciones sociales mucho más definidas, un sistema de castas o de órdenes sociales. Por lo tanto, si bien compruebo que este encierro es real, no logro explicarlo por razones puramente económicas. Subrayaría sin embargo que, en la medida en que el capitalismo organiza la movilidad, a la vez material y social, pone fin a estas fuertes estructuras internas, tales como la de las aldeas que sabían englobar a sus propios marginales (pobres, alienados, etc.). El capitalismo implica sin duda técnicas de exclusión o de encierro que no tienen nada que ver con las de la Edad Media, técnicas que son internas a las instituciones mismas.

J. Donzelot: En otros tiempos se funcionaba con los medios de los que se disponía, con la exclusión, pero en la actualidad existe un sistema muy eficaz que es la relegación a través de la escuela; la escuela, como es bien sabido, permite que la gente se mantenga en el lugar que le es asignado en aras de las exigencias del sistema, y ello en función de su origen social. *La escuela capitalista en Francia*** es un libro que explica esto muy bien; habla de dos redes de la escuela: la red secundaria-superior y la red primaria-profesional; existiría quizás una tercera red, la jurídico-clínica, una especie de nueva capa, de nuevo estrato educativo, que surge y que absorbe en cierta medida los antiguos productos de la exclusión. Existiría por tanto una especie de dialéctica, aunque no me gusta utilizar este término, entre la exclusión y la relegación; cuando todo va bien, cuando uno cuenta con medios, se produce la relegación a través de la escuela, y cuando esto no es suficiente se recurre a la exclusión. A mi juicio en esto consiste todo el problema, no hay que complicar más las cosas.

* Historiador, en ese momento profesor en la Universidad de Vincennes, consejero influyente de la CFDT (sindicato socialista) y del *Nouvel Observateur*.

** Baudelot (C.) y Establet (R.), *L'École capitaliste en France*, París, Maspero, 1971 (trad. cast.: *La escuela capitalista en Francia*, Madrid, Siglo XXI, 1976).

J. Julliard: En resumen, el encierro, en el sentido en el que nosotros lo entendemos, es un sustituto de las sociedades cerradas precedentes; en la medida en que esas sociedades se abren y no cuentan ya con esas formas de regulaciones internas que tenían las sociedades precapitalistas, entonces en ese momento surgen otros tipos de encierro como el manicomio y la prisión.

M. Foucault: El encierro fue una técnica importante para el desarrollo del capitalismo, mucho más, de hecho, que para el funcionamiento del capitalismo todavía sin desarrollar.

J. Julliard: Sí, con el capitalismo nace el maridaje entre clases peligrosas y clases laboriosas.

J.-R. Tréanton: Me gustaría volver de nuevo a nuestra cuestión fundamental dejando la historia completamente al margen. No estoy muy de acuerdo con vuestra formulación del paso de lo jurídico a lo clínico porque lo jurídico, lo clínico, se refieren sobre todo a lo individual. Lo que resulta sorprendente en nuestro tiempo es que los problemas de los asociales y de los antisociales son concebidos cada vez más en términos de sistema social. Concebimos cada vez más la enfermedad mental, los problemas de la mendicidad, de la exclusión, etc., como solidarios con el sistema. En sociología los trabajos de Merton sobre los desviados pusieron de relieve, hacia 1935, el hecho de que la desviación, lejos de ser simplemente un accidente o una desviación patológica de la sociedad, es un producto del sistema social y, a mi juicio, así se produjo una verdadera ruptura. Después de Merton también otros libros como, por ejemplo, *Internados** de Goffman, muestran muy bien cómo existe una especie de autoproducción de la asocialidad o de la antisocialidad. Nos encontramos pues ante una reflexión que es verdaderamente una toma de conciencia sociológica no tanto a nivel de lo individual, de lo clínico, o de lo jurídico, sino del sistema social en su conjunto.

P. Meyer: Precisamente por eso estoy en desacuerdo con Donzelot cuando afirma que es bastante indiferente que el acento se ponga sobre la penalidad o sobre la psiquiatría. Cuando la ley encuentra su expresión en una forma jurídica, en el sentido amplio del

* Goffman (E.), *Asylums*, Nueva York, Doubleday, 1961 (trad. cast.: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Madrid, Martínez de Murguía, 1987).

término, la transgresión es posible, demarcable e incluso definible, en cierto modo, si aceptamos el razonamiento de Mauss sobre el tabú. Es diferente cuando la ley se expresa y se transmite de un modo que se refiere sobre todo a lo no dicho. Paso a poner un ejemplo: el tabú del incesto. El tabú del incesto está inscrito efectivamente en el Código Penal, creo que fue incluido en el Código tardíamente y, sin embargo, nadie nos ha enseñado nunca que estaba prohibido acostarse con la madre, el padre, el hermano o la hermana pequeña. Por el contrario la prohibición de darles puñetazos en la cabeza o comportarse mal con ellos es algo que se nos ha inculcado por activa y por pasiva. Los mayores problemas en relación con la transgresión en el seno de un grupo social se refieren a la norma implícita. El hecho de que se haya pasado de un control social que se fundaba en aspectos jurídicos y penales a un control social que se funda en aspectos clínicos y «terapeúticos» conduce a una difusión de la norma y a un control de la norma que van más allá de la representación, de la comprensión de los individuos y de la colectividad. Creo que en esta dirección se ha socializado el tratamiento de la desviación, una socialización que me parece negativa, una socialización que adopta siempre este mismo sentido de control, pero ahora de forma mucho más intensa.

Trabajo social y control policial

J.-M. Domenach: En este sentido les planteamos nuestra segunda cuestión: El trabajo social extiende constantemente su campo de acción. Nacido del apoyo voluntario en favor de la erradicación de la tuberculosis y de las enfermedades venéreas, pasó después a convertirse en asistencia social profesional en el medio subproletario o paraproletario. En la actualidad el trabajo social se encuentra ampliamente implantado en las empresas y en las administraciones. Su evolución más reciente lo lleva a asumir la animación colectiva de la población «corriente», sobre todo en las ciudades.

¿Creen ustedes que este crecimiento y esta evolución del trabajo social tiene relación con la naturaleza y la evolución de nuestro sistema económico?

¿Existe realmente una continuidad entre el trabajo social surgido del tratamiento policíaco, psiquiátrico o educativo de los desviados y la acción social que se ejerce sobre la masa de la población? Tal es el problema con el que nos enfrentamos en este número de la revista. ¿Qué entendemos por trabajo social en la actualidad?

J. Julliard: Voy a empezar diciendo una banalidad, pero posiblemente conviene recordarla: es indudable que nuestras sociedades avanzan hacia un creciente aislamiento funcional de los grupos. Muchas sociedades, hasta no hace mucho, se basaban en grupos diferentes. Pues bien, en la actualidad me parece que, además de los marginados, el aislamiento de los viejos, y de los jóvenes que aún no están en edad de trabajar, contribuye a la creación de grupos sociales tales como la infancia, el mundo adulto y la vejez, con funciones muy diferentes en el aparato de producción. Y en la medida en que nos encontramos ante grupos sociales que están determinados sobre todo, más que por cualquier otra cosa, por las relaciones de producción, se necesitan efectivamente intervenciones sociales destinadas a cada uno de estos grupos, ya que ninguno de ellos posee un equilibrio que no sea funcional y exterior al propio grupo.

P. Virilio: En el distrito V° de París y en el extrarradio de esta ciudad ya existen agentes «de barrio» que participan en la acción «social», que inspeccionan con regularidad los sótanos y circulan por los descansillos de las escaleras de los apartamentos.

P. Meyer: En ciudades nuevas como Cergy-Pontoise y Évry, el casco urbano está divido en bloques al estilo anglosajón, y a cada bloque se le asigna un educador, una asistenta social y, no creáis que lo he inventado, un policía, que deberá ser conocido en el barrio y podrá tanto echar una mano a las viejecitas enfermas como retirar a un delincuente de la circulación. ¿Qué van a hacer entonces en esos bloques esos educadores y esas asistentas sociales? Como decía Julliard, por lo que se oye en la calle, la disgregación del tejido social es percibida por todo el mundo, y se piensa —y es así como por otra parte se justifican los propios interesados y la gente que elabora estos proyectos— que estos educadores y estos asistentes sociales están ahí para incitar a la producción de la socialidad. En realidad, ¿qué es lo qué hacen? Voy a poner un ejemplo concreto: a una serie de educadores de un bloque de casas se les ocurrió el siguiente proyecto: ir por todas las casas de los subproletarios del barrio —su barrio es enormemente «delincuentógeno»— para explicar a las madres cómo criar a sus bebés de tal forma que no estén tirados en la calle cuando sean adolescentes. En eso estriba el reduccionismo clínico, y toda una serie de teorías hacen la apología de esta reconversión del concepto de delincuencia en un concepto puramente clínico. Esos educadores y esas asistentas sociales no solamente no producirán socialidad, como oficial-

mente se pretende hacer creer, sino que, más allá del mercado, van a reforzar el proceso de atomización y de disgregación del tejido social, y esto es lo que me parece catastrófico, independientemente del papel de control social que puedan jugar a través de esta transmisión de una nueva ley.

J. Donzelot: Me parece que nos encontramos ante un forma concreta de gestionar administrativamente una población. Esta gestión es en realidad una toma del poder que conduce a una desposesión de todos los medios necesarios para disfrutar de una vida colectiva democrática; en realidad nos encontramos ante una contrafinalidad buscada: ¡el control y la vigilancia implantados a gran escala se llaman ahora animación colectiva!

P. Meyer: La articulación de este aspecto con la naturaleza del sistema económico constituye el problema principal que debe ser abordado de una forma más precisa de la que se adopta cuando simplemente se le vincula a la naturaleza capitalista del sistema.

J. Donzelot: Para establecer esta articulación con lo económico sería preciso no haber autonomizado lo social en tanto que tal, y haber tenido suficientemente en cuenta que esta infiltración se lleva a cabo únicamente en determinadas localidades, en determinados barrios, pero no en todas partes, y también que concierne, sobre todo, a una población de subproletariado o de paraproletariado.

P. Meyer: No, concierne cada vez más a la población media. Por ejemplo, ¿quién se va a vivir a Cergy-Pontoise, quién se va a vivir a Évry? No es una población subproletaria, es más bien sobre todo la burguesía media...

*P. Thibaud:** Este trabajo social es en parte una respuesta a necesidades sociales que en ocasiones se manifestaron espontáneamente. Lo que se está llevando a cabo en este momento en Évry llega con años de retraso respecto al nacimiento de una militancia de barrio o de la vivienda como el que se desarrolló, por ejemplo, en Sarcelles o en La Duchère (en Lyon). En un principio lo que se produjo fue una actividad reivindicativa surgida de la base. Los estudios que se hicieron sobre algunos de esos comités de barrio muestran que en

* Redactor jefe de la revista *Esprit*.

ellos predomina una población bastante precisa, una población de técnicos medios, de gente sin grandes responsabilidades políticas o económicas, pero que poseen suficiente nivel cultural como para darse cuenta de su falta de poder en el marco de la ciudad o de la empresa; ellos empezaron a moverse en el barrio. Sus intervenciones sobre el terreno ponen de manifiesto que las formas clásicas —políticas, religiosas, y sobre todo económicas— resultan insuficientes para canalizar el deseo de iniciativa. Desde hace aproximadamente una decena de años nos alejamos cada vez mas del *Welfare State*, es decir, de una determinada economía más o menos controlada por el Estado y cuyo objetivo social, proclamado con frecuencia, es el pleno empleo. Cuando hay trabajo para todos y se admite la mística del crecimiento, lo económico puede ser el modo de control general de la sociedad. Con la apertura de las fronteras, la formación de empresas multinacionales, la insistencia en las capacidades de la libre competencia, etc., el pleno empleo deja de estar en la base del empleo económico: no sólo aumenta el paro, sino que fenómenos como el excedente de instrucción en relación con lo que exige la producción o los innumerables «malestares» sociales manifiestan una especie de desenganche de lo económico en relación con lo social. Y por eso es preciso controlar o mantener lo social independientemente, por medios propios, y no a través de la economía que va a su ritmo. Entre la producción y la población, el foso de separación se hace más hondo. Surge un nuevo terreno de debates y conflictos. La salida puede ser más control en vez de más autonomía.

*R. Pucheu:** Llegados a este punto del debate me gustaría hacer una observación en cierto modo de carácter histórico, así como plantear una pregunta. En primer lugar, y empiezo por la observación, parece útil subrayar que, desde el punto de vista de los que toman decisiones, la preocupación por imaginar y por realizar una política de animación surgió y se desarrolló, según creo, a partir de un fenómeno preciso: la urbanización. Las grandes aglomeraciones, en concreto, y los problemas de la vida social que surgieron como consecuencia de la inexistencia de una red comercial o de equipamientos colectivos, así como la perspectiva de nuevas ciudades, sensibilizaron en la dirección de eso que hoy se denomina la «animación», término que, por otra parte, nadie sabe exactamente qué significa.

* Escritor y autor del libro *Guide pour l'univers politique*, París, Éditions ouvrières, 1967.

Pasemos ahora a la pregunta. Se ha dicho, me parece, que el animador, como si estuviese movido por una fuerza ineluctable, se convertía en controlador, y se ha sugerido que esto era lo que se buscaba. Me gustaría que se dilucidase *quién* quiere esta evolución. Me da un poco de miedo ese «quién». No creo que el Estado esté tan bien organizado como para controlar íntegra y maquiavélicamente el conjunto de los procesos sociales de tal forma que alguien, en alguna parte, anime subrepticiamente a los animadores. Así pues, ¿quién está interesado en esa reconversión del animador en controlador? ¿Es el inconsciente colectivo, o quién es?

J. Donzelot: Yo no afirmé que existiese un sujeto trascendental capaz de manipular a esta sociedad de ese modo, sino que simplemente subrayé el hecho de que todo el sistema de la asistencia, que gozaba de una relativa autonomía, está siendo ahora sistemáticamente vinculado a lo judicial; existe una continuidad entre la asistencia preventiva, la asistencia judicial, etc. Así pues, *grosso modo*, nos encontramos ante los dos hechos siguientes: por una parte, una vinculación cada vez mas estrecha de un determinado número de agentes al aparato judicial y, por otra, la difusión de un modelo sistemático de interpretación de los problemas humanos que es el psicologismo, un sistema que funciona sobre todo ideológicamente.

J.-R. Tréanton: ¿En qué se basa para decir que los asistentes sociales, o los trabajadores sociales, están integrados en lo judicial?

J. Donzelot: En las leyes.

J.-R. Tréanton: No estoy de acuerdo. Me gustaría que se hiciese un mínimo análisis social sobre la situación de los trabajadores sociales en Francia en su conjunto y que se percibiese que los trabajadores sociales están empleados en colectividades de género muy diverso, como son las cajas de subsidios familiares, los ayuntamientos, o los movimientos de todo tipo. También existen asistentes sociales judiciales, pero son una pequeña minoría, y estoy convencido de que en las tres cuartas partes de los casos los trabajadores sociales no dependen de lo que usted denomina lo judicial, a no ser que diga que el alcalde de tal sitio, por el hecho de ser alcalde, e incluso por pertenecer al PSU o ser comunista, es automáticamente un policía y un *madero*, así como los asistentes sociales que dependen de él.

P. Meyer: Si quiere un dato procedente de una encuesta reciente, al 50% de los asistentes sociales les paga directamente el Estado, y

al 19% la Seguridad Social, lo que suma un 69%. Lo menos que se puede decir es que se tiende a ir hacia un reagrupamiento de las fuerzas...

J.-R. Tréanton: A mi juicio la enorme diversidad del cuerpo de los trabajadores sociales impide prácticamente su toma de conciencia, lo que provoca su crisis: tienen enormes dificultades para sindicarse y para plantear convenios colectivos, y tratan de sus problemas y los problemas que se ven obligados a afrontar a través de estructuras que están muy diversificadas. Los trabajadores sociales son prácticamente empleados, asalariados de pequeñas y medianas empresas en una sociedad en la que los problemas se sitúan predominantemente en el ámbito de las grandes organizaciones. Pero de ahí a generalizar va un buen trecho, y no estoy en absoluto de acuerdo.

P. Virilio: Yo creo que nos deberíamos cuestionar acerca de la asistencia social que se desarrolla y que comienza a intervenir en los nuevos sectores. ¿No podríamos plantearnos el problema de la legitimidad de esta intervención? Usted habla como si esto fuese natural, como si esos noventa mil trabajadores sociales, esas cartillas sanitarias, esa cuadriculación psiquiátrica del territorio, ese control de los islotes, esa vigilancia generalizada que utiliza todos los medios, tanto electrónicos como de otro tipo, se diese por supuesto. Para mi todo esto constituye un problema.

J.-R. Tréanton: Yo no dije de ningún modo que todo esto fuese algo natural, dije simplemente que, antes de afirmar que los trabajadores sociales están al servicio de la policía, habría que plantearse previamente qué hacen los trabajadores sociales. Y quisiera protestar contra la respuesta que se daba precipitadamente a esta pregunta: los trabajadores sociales están al servicio de los policías. Dije que habría que ver las cosas con más detenimiento. Veamos el caso de la señora de Escrivan, la asistenta social de Fresnes, que fue despedida por la administración penitenciaria porque denunció malos tratos contra un detenido. No estaba por tanto al servicio de la policía. Más que encasillar a la gente conviene mostrar cómo determinadas situaciones sociales son en la actualidad relativamente fluctuantes por lo que, poco a poco, se conforma una noción de la acción social y del trabajo social que no está, como usted dice, determinada de antemano. Si en realidad estuviese previamente programada, si el trabajo social fuese desde el principio una acción al servicio de la policía no entiendo qué estamos haciendo nosotros aquí.

R. Pucheu: Suscribo la cuestión que acaba de ser planteada: ¿qué se entiende exactamente por «trabajo social»? Veamos un ejemplo: ¿el animador sociocultural o el director de una casa para jóvenes hacen trabajo social? Sin duda todo está relacionado con todo y todo depende de todo, pero ello no justifica que se traten todas las actividades denominadas «sociales» sin introducir diferenciaciones. ¿El trabajo social puede caracterizarse mediante la noción de «asistencia» a personas aplastadas o excluidas de la sociedad o, más bien, abarca las acciones que se refieren a la asistencia de estos sujetos, pero también las acciones más estrictamente culturales o socioeducativas? Creo que tendríamos que esforzarnos por mantener un mínimo de precisión.

P. Meyer: No creo que ninguno de nosotros piense de forma tan determinista como usted dice, es decir, que las cosas estén prefijadas de antemano y que, en cualquier caso, al estar el trabajo social al servicio de la policía, y la policía al servicio de los burgueses, a una buena parte de nosotros —que como por casualidad no somos ni burgueses ni trabajadores sociales— únicamente le quedaría la opción de escribir una serie de números especiales de la revista sobre el tema. El problema sobre el que tratamos de interrogarnos me parece que es el problema de la función social, de la demanda, de la demanda social dirigida al trabajo social. En el interior de esta demanda existe un margen de maniobra posible para un determinado número de trabajadores sociales como los que usted citó, y otros como el capellán y el cura de Toul que efectivamente actuaron, tras una toma de conciencia de la función social de su profesión, en ruptura con ella, algo que es evidente y reconfortante. También hay efectivamente un cierto número de trabajadores sociales que, tanto en Francia como en otros países, intentaron realizar una labor no de atomización social sino, por el contrario, de incitación a la convivencia, algo que es también evidente y al mismo tiempo reconfortante.

M. Foucault: De todas formas cuando usted recurre al ejemplo de que los trabajadores sociales no son empleados de la policía por el hecho de que la señora de Escrivan haya sido expulsada por orden de la policía y con el aval de la Cruz Roja, encuentro que es un ejemplo tópico de como está previsto por el poder, en nuestra sociedad, el funcionamiento del trabajo social. Creo que algunos individuos, ante esta situación, dicen no, y lo denuncian como hicieron la señora Rose y la señora de Escrivan, pero esto no impide que

su expulsión haya sido aceptada por todo el mundo, no sólo, por supuesto, por la Administración, sino también por sus compañeros de profesión, lo que prueba hasta qué punto el trabajo social se encuentra en la actualidad programado y determinado.

R. Pucheu: Me gustaría seguir planteando una cuestión relacionada con esta noción de trabajo social: el trabajo social comprende también medidas de acción social en favor de los viejos y de personas impedidas que no pueden valerse por sí mismas. ¿Estas modalidades de trabajo social forman parte también de la dinámica que ustedes están describiendo?

P. Virilio: Nosotros no somos responsables de este desbordamiento del trabajo social y justamente este desbordamiento constituye en la actualidad un problema. Lo que es criticable no es la asistencia que se presta a un anciano que cae en la calle, es el hecho de que actualmente la asistencia se está convirtiendo en un fenómeno que se desarrolla y se ramifica por todas partes.

R. Pucheu: Perdónenme que insista y me ponga un poco pesado. ¿Podemos referirnos al trabajo social en bloque? Estamos reflexionando en torno a una forma de trabajo social que, en términos generales, se refiere a la asistencia en las cárceles, pero, ¿las otras formas de trabajo social —si se confiere en definitiva a la noción de trabajo social el máximo de extensión y amplitud— derivan también de una dinámica tan policíaca? Hace un momento alguien ha dicho que la presencia de los educadores en las nuevas ciudades se orientaba irremediablemente hacía el encasillamiento policial. ¿Cualquier tipo de acción de animación está por tanto abocada a esta dinámica infernal? Sería importante que aclarásemos esto.

P. Thibaud: En todo trabajo social el trabajador social está siempre a cargo de una autoridad, sea ésta la que sea, y esto me parece que es siempre así, es una regla general. En las cárceles está bastante claro, en las empresas también; el trabajador social no goza de autoridad, sin duda tiene una cierta libertad de acción, pero no autoridad.

R. Pucheu: Sí, pero hay diferentes grados de autonomía. ¿El de la señora de Escrivan es un caso límite?

J. Julliard: Creo que el término policía ha dado lugar a un falso debate. En el caso de la prisión la relación con la policía, que es un

instrumento coercitivo especialmente funcional es, efectivamente, muy clara. Si nos referimos a los profesores —tal como discurre el debate se les puede considerar como trabajadores sociales— se comprueba que esta gente descubre, en una proporción que va en aumento, que, al lado de su función explícita, que es una función de comunicación, ejercen una función implícita, que es una función de mantenimiento del orden. Yo no diría que sea una función policíaca porque eso me parece demasiado reduccionista, demasiado polémico, y contribuye a oscurecer el debate en lugar de aclararlo, yo diría que cumplen una función de mantenimiento del orden. Y me parece que hoy el problema radica en el hecho de que esta función implícita se convierte en explícita para un determinado número de sujetos, en la medida en que éstos se dan cuenta de que determinadas acciones que ellos quisieran realizar, y que corresponden a su función explícita, perfectamente necesaria y legítima, los conduce a cuestionar su función implícita. En este caso se enfrentan a la autoridad externa que, en el fondo, los determina y no me atrevería a decir que los teledirige porque sería excesivo pero que, en último término es la que les confiere legitimidad.

P. Meyer: Me gustaría avanzar una respuesta a Pucheu sobre la extensión del trabajo social, ya que creo que es necesario reflexionar sobre esta extensión. Es preciso tener en cuenta que actualmente coexisten formas de trabajo social muy arcaicas, es decir, las que constituyen pura y simplemente la asistencia caritativa (comedores benéficos y cosas por el estilo), y formas muy modernas que son las de la animación de la población «corriente». Estos dos polos son, a mi juicio, los polos extremos de un trabajo social que incrementa no solamente sus efectivos sino también su radio de acción.

R. Pucheu: ¿Entonces esto quiere decir que el animador, en la sociedad actual, es un policía?

P. Meyer: No, pero el mandato que recibe es el de ser un controlador.

P. Virilio: Y participa en un proceso de intenciones que nos afecta y que es el siguiente: ya no somos capaces de animarnos ni de disfrutar por nosotros mismos. Esto me parece terrible; constituye un tráfico de influencias, y en esto radica el problema. Este proceso de intenciones que el trabajador social nos plantea implícitamente a través de su función, a través de la masa de trabajadores

sociales, este proceso, no podemos aceptarlo; creo que en esto radica el problema del trabajo social. Es como si la sociedad no se recrease a sí misma, como si estuviese siendo tratada, activada únicamente desde el exterior. Se podría decir que se pasa por tres estadios: la autorregulación de las sociedades primitivas, la regulación de nuestras sociedades, y que nos dirigimos hacia una especie de desregulación a través de la urbanización de la que usted hablaba hace un momento, que constituye en sí misma un fenómeno nuevo, ya que actualmente se habla de ciudades mundiales.

M. Foucault: Me gustaría añadir algo en la dirección que apuntaba Julliard: es evidente que no se dijo en ningún momento que determinado trabajador social, que el trabajador social en tanto que individuo, estaba pagado por la policía; no se trata en absoluto de esto. Creo, por el contrario, que lo que es importante es que el trabajo social se inscribe en el interior de una gran función que no ha cesado de adoptar nuevas dimensiones desde hace siglos, que es la función de vigilancia-corrección. Vigilar a los individuos y *corregirlos*, en los dos sentidos del término, es decir, castigarlos o pedagogizarlos.

Esta función de vigilancia-corrección la ejercían, todavía en el siglo XIX, diversas instituciones, entre otras la Iglesia, y más tarde los maestros. Se dijo que el trabajador social surgió a partir del apoyo voluntario a la campaña de erradicación de la tuberculosis y de las enfermedades venéreas, pero me pregunto si su origen no está más bien ligado a la función del educador, del «maestro» propiamente dicho. Existió, en efecto, este papel desempeñado junto al cura, frente al cura y contra el cura; la República se desarrolló gracias a esta oposición al cura. Todavía en el siglo XIX esta función de vigilancia-corrección era relativamente autónoma respecto al poder político que se beneficiaba de esta oposición, de sus conflictos y de su autonomía. En la actualidad el poder político quiere controlarla estrechamente, y ello de forma tanto más cruda cuanto más a punto están de escapársele, por una parte, la Iglesia y, por otra, los intelectuales. La gran traición de los intelectuales respecto al Estado burgués está siendo confirmada a través del hecho de que a los trabajadores sociales se les hace jugar el papel que no juegan desde hace un cierto tiempo ni el maestro, ni el profesor de secundaria, ni el intelectual. La paradoja es que a estos trabajadores sociales los forman estos intelectuales, de ahí que el trabajador social se vea obligado a traicionar la función que se le ha encomendado.

Clases laboriosas y clases peligrosas

J.-M. Domenach: Conviene delimitar el sentido político del trabajo social en función también de otro problema, que es el que planteamos en nuestra tercera pregunta: ¿Cómo situar en la teoría social a quienes son considerados actualmente como inadaptados? ¿Hay que hablar de sujetos individuales?; ¿estos inadaptados son el ejército de reserva del capitalismo o la reserva revolucionaria?

J.-R. Tréanton: En la mayor parte de los trabajadores sociales existe una especie de malestar, pues son cada vez más conscientes de que contribuyen, la mayoría de las veces de forma implícita y sin quererlo, al mantenimiento del orden. Existe por tanto una tensión interna. Estoy totalmente de acuerdo con lo que acaba de decir Julliard. Y lo que me parece enormemente interesante en la actualidad es justamente estudiar cómo se manifiesta esta tensión interna. Me parece que no se trata de casos aislados, sino más bien de una verdadera toma de conciencia generalizada. Habría que preguntar a los estudiantes de las escuelas de asistentes sociales, de trabajadores sociales; sería muy interesante hacer una encuesta y ver cuántos de entre ellos se plantean estas cuestiones. Uno de los principales aspectos de esta crisis es que la mayor parte de las veces se les enseña, y aprenden, a tratar los problemas individuo por individuo, caso por caso. La mayor parte de las veces se dan cuenta de que se les prohibe precisamente que su reflexión o su acción alcance un nivel colectivo o un nivel general, se les prohibe desembocar en la política o en la acción colectiva. Se les dice: tienen que ocuparse únicamente del individuo; y aquí es donde les aprieta el zapato. De aquí que entre muchas de ellas y muchos de ellos se produzca una toma de conciencia, ya que resulta absolutamente ilusorio actuar a escala del individuo mientras no se aborden determinados problemas políticos. Se comprende que no sepan en absoluto cómo resolver este dilema.

P. Meyer: Lo que usted dice nos retrotrae a las cuestiones que Domenach acaba de plantear y a la pregunta que planteó Virilio con anterioridad: ¿qué lugar ocupan los trabajadores sociales en la teoría social? Veamos el problema de los delincuentes. Lo que encontramos en Marx y Engels sobre el subproletariado no es algo particularmente suave. ¿Es preciso entrar en la lógica marxista, es decir, que lo mejor que les puede pasar a los jóvenes subproletarios es que se proletaricen? Engels decía que en 1789 se les intentó li-

quidar, y que esta medida fue excelente tanto para ellos como para los obreros. Así pues, ¿esta teoría social es la que debemos aceptar, o debemos de adoptar otra y, en ese caso, cuál?

J. Julliard: Ha planteado muy bien la cuestión: una lectura del marxismo, que por desgracia es probablemente la buena, llevaría a considerar estos problemas como algo muy marginal, en la medida en que la acción social, política y sindical, tal y como se puede deducir del propio marxismo, reposa en el mismo tipo de lógica que el propio capitalismo, es decir, en la defensa o en la voluntad de recuperar una parte de la plusvalía. Si nos situamos en el interior de este universo se comprende muy bien por qué tanto a Marx como a Engels no les interesaba el subproletariado: en la medida en que no es productor de plusvalía no es un agente social y no puede ser defendido como tal. El subproletariado es, en su opinión, un subproducto de la sociedad global, tanto de su parte dominante como de su parte dominada. Pero justamente este tipo de lógica, esta lógica productivista, es lo que estamos intentando cuestionar.

Queda aún por resolver el problema de saber si los marginados, los delincuentes, los prisioneros, los enfermos mentales, etc., se pueden convertir o no en agentes esenciales de la acción política. Ésta es la cuestión abierta a la que hay que responder. Personalmente prefiero defender una posición prudente: veo difícil que esos grupos marginales se puedan convertir en el centro de una verdadera acción política. Creo que la perspectiva de Marcuse no puede servir de base a una construcción política seria.

En realidad, únicamente cuando los «normales» sean capaces de comprender que los problemas de los marginales están a punto de convertirse en su propio problema se podrá pasar a una acción integrada; pero no se trata de cambiar de proletariado o de acción social. Y es que personalmente no veo muy claro cómo se puede hacer: si el objetivo de la acción política sigue siendo la toma o el ejercicio del poder, ésta acción no puede ser más que el producto de grupos que son *significativos* en la sociedad, es decir, los productores, aquellos que tienen una función social y económica precisa. Descubrimos que los marginados no están de un lado y los productores de otro cuando observamos que un número creciente de productores se convierten, unos tras otros, en marginados, es decir, experimentan tanto unos como otros diferentes formas de exclusión. Y precisamente entonces se abre la posibilidad de recuperar a los marginados reales en el seno de una acción social y política que sería la del conjunto de los trabajadores.

J. Donzelot: Estoy bastante de acuerdo con este proceso de fragmentación y de categorización del pueblo en general, pero creo que sería preciso determinar cuáles son las líneas fundamentales de separación. Hay una que es decisiva y que es la que separa al proletariado honorable, sindicado, que trabaja, del proletariado innoble, que va a la cárcel, y que no está sindicado; efectivamente, esta línea fundamental de separación es la condición misma que posibilita el funcionamiento del sistema económico y político, es la separación fundamental. No creo que la cuestión estribe efectivamente en cambiar de proletariado; no hay que caer en esta trampa, pero sin embargo hay que trabajar sobre esta fractura, sobre esta separación. Es una división cuyas funciones políticas son decisivas y por lo tanto debemos trabajar sobre ella; esto es lo importante y no asumir la tarea que consistiría en buscar una especie de proletariado de recambio.

M. Foucault: Estoy de acuerdo con el análisis que usted hace de Marx, pero no lo estoy cuando dice que por un lado está el proletariado, y, por el otro, los marginados, y bajo esta rúbrica de los marginados engloba —y no es una lista exhaustiva— a los presos, los enfermos mentales, los delincuentes, etc., ¿Quiere esto decir que se puede hacer corresponder a la plebe no proletaria, no proletarizada, con la lista de enfermos mentales, delincuentes, presos, etc.? ¿No habría por tanto que decir más bien que existe un corte entre el proletariado, por una parte, y la plebe extraproletaria, no proletarizada, por otra? No habría que afirmar por tanto que está el proletariado, y además los marginados, sino que en la masa global de la plebe existe una ruptura entre el proletariado y la plebe no proletarizada. Y me parece que instituciones tales como la policía, la justicia, el sistema penal son algunos de los medios utilizados para profundizar sin cesar esta sima de separación que es necesaria para el capitalismo.

Y es que en el fondo, lo que causa miedo al capitalismo, con razón o sin ella, desde 1789, desde 1848 y 1870, es la sedición, la revuelta, los que salen a la calle con sus cuchillos y sus fusiles dispuestos a la acción directa y violenta. La burguesía estuvo obsesionada con esta pesadilla y quiere dejar patente al proletariado que esto ya no es posible: «No podéis, ni os interesa, establecer una alianza con esta gente que está dispuesta a servir de punta de lanza de vuestras sediciones». Toda esta población móvil, constantemente dispuesta en efecto a provocar motines y asonadas, esa gente fue convertida hasta la exaltación en ejemplo negativo por el sistema

penal. Y toda la desvalorización jurídica y moral que se hizo de la violencia, del robo, etc., toda esa educación moral que el maestro proporcionaba en términos positivos al proletariado, la justicia lo hizo en términos negativos. Y así fue como la división entre el proletariado y el mundo no proletarizado no ha cesado de reproducirse y de reintroducirse pues se pensaba que el contacto entre uno y otro era un peligroso fermento de insurrecciones.

J. Julliard: Estoy lo suficientemente de acuerdo como para decir que, desde este punto de vista, hay que romper con la perspectiva marxista que estaba únicamente centrada en el productor.

J.-R. Tréanton: Perspectiva marxista y darwinista, pues el pensamiento burgués del siglo XIX estaba profundamente marcado por el darwinismo, y en este sentido Marx y Darwin confluyen. En la teoría marxista el *Lumpenproletariat* es una especie de residuo. En esto estoy totalmente de acuerdo con el análisis que usted ha hecho. La actuación de los tribunales, de la policía en relación con el *Lumpenproletariat* se dirige a «estigmatizarlo». Sin embargo, precisamente por esto me parece que la intervención de los trabajadores sociales en este caso va en sentido inverso. Por lo general la acción del trabajador social se realiza posiblemente en defensa del mantenimiento de un determinado orden social, pero tanto por su técnica como por su espíritu rompe totalmente con los procesos y los procedimientos de la estigmatización. Conviene recordar cómo se desarrolló el trabajo social. El trabajo social no nació en Francia, sino en los países anglosajones, y surgió como reacción contra el pensamiento darwinista que defendía aquello de: «Dejadlos que se pudran, ya que de otro modo atentáis contra el orden de la naturaleza». Históricamente sucedió así, y me parece que las técnicas del trabajo social han consistido justamente en intentar reintegrar el *Lumpenproletariat* a través de una acción individual y, a través de esa acción, atenuar o hacer desaparecer la frontera de separación fundada en la estigmatización.

J. Donzelot: La función de cualquier aparato, de cualquier instancia es cercar un terreno, establecer límites, realizar una demarcación. En eso consiste la función de los asistentes sociales, en hacer una separación. Una familia visitada por una trabajadora social es una familia designada como perteneciente a una determinada población rechazada o rechazable, que no se quiere que participe puesto que ya está al margen de la ley.

J.-R. Tréanton: ¿Estigmatiza la asistencia social? ¿La acción de la asistencia social es una acción de etiquetamiento público?

M. Foucault: Hay en realidad dos formas de borrar la línea de demarcación entre la plebe no proletarizada y el proletariado. Una consiste en dirigirse a la plebe proletarizada para inculcarle una serie de valores, de principios, de normas para que acepte en último término los valores burgueses, que son también, la mayor parte de las veces, los valores que la burguesía ha inculcado al proletariado. Así la plebe se encontrará desarmada puesto que ha perdido su especificidad frente al proletariado, y así dejará de ser peligrosa para la burguesía en tanto que fermento, hogar de revueltas, de sediciones posibles.

Existe sin embargo otra forma de ir más allá de esa separación que consiste en decir al proletariado y a la plebe al mismo tiempo: el sistema de valores que se os inculca, ¿qué es sino un sistema de poder, un instrumento de poder en manos de la burguesía? Cuando se os explica que está mal robar, se os da una determinada definición de la propiedad privada, se confiere a la propiedad el valor que la burguesía le otorga. Cuando se os enseña a desechar la violencia, a estar en favor de la paz, a no querer la venganza, a preferir la justicia a la lucha, ¿qué es lo que se os enseña? Se os enseña a preferir la justicia burguesa a la lucha social, se os enseña que es preferible un juez a una venganza. Éste es el trabajo que han hecho, y bien hecho, los intelectuales, los maestros, y éste es el trabajo que continúan haciendo ahora con su propia especificidad los trabajadores sociales.

P. Thibaud: Este tipo de alianza entre proletarios y subproletarios es característico de los períodos de revolución violenta. Sin embargo es una alianza efímera. Una vez superado el período de vacilación que acompaña a la sustitución de un poder por otro, se retorna a la exclusión tradicional. A los héroes de la revuelta se los encarcela. La cuestión me parece por tanto que consiste en establecer una alianza entre el proletariado y el subproletariado que esté fundada en algo distinto de los valores de la revuelta: en un proyecto social común. Sin un proyecto semejante, una vez pasados los días de la cólera, la alianza resultará efímera, y como de costumbre una engañifa.

M. Foucault: Cuando decía que el problema consistía precisamente en mostrar al proletariado que el sistema de justicia que se le propone, que se le impone, es en realidad un instrumento de poder, lo hacía precisamente para que la alianza con la plebe no fuese simplemente una alianza táctica, de un día o de una noche, sino

para que efectivamente pudiese haber, entre un proletariado que no tiene en absoluto la ideología de la plebe, y una plebe que carece totalmente de las prácticas sociales del proletariado, algo más que un encuentro coyuntural.

J. Donzelot: Me parece que el lugar en el que puede llevarse a cabo este encuentro entre la plebe sediciosa y el proletariado para subvertir los valores burgueses es el campo extraprofesional, el ámbito de los problemas de la vivienda, del paro, de la vida de determinados barrios, del aislamiento, el ámbito de los problemas de salud, de la resistencia frente al encasillamiento policial, en todo este conjunto de situaciones se puede hacer efectiva esta alianza.

P. Thibaud: Lo que me parece interesante es que a partir de este momento es preciso decir que la posición en el sistema productivo ya no es determinante. Entonces se plantea un problema muy distinto, el de la separación entre lo social y lo económico.

P. Virilio: Hace un momento ha dicho Julliard que los márgenes se hacen masivos, hecho que no hemos analizado, mientras que el Estado parece haberlo previsto a través del desarrollo del trabajo social. Desde el momento en que los márgenes son masivos el clásico tratamiento policial resulta imposible, o entonces se desencadena la guerra civil. La única posibilidad de tratamiento, sobre todo desde que la *intelligentsia* huyó, digamos que desde Mayo de 1968, consiste en repatriar a los ideólogos populares que son los trabajadores sociales. Con la crisis, no solamente la crisis de la sociedad capitalista, sino también la de la sociedad industrial, la verdadera cuestión es ésta: ¿qué pasa si la marginación se convierte en un fenómeno de masas? Hace un momento se señalaban las características de esta parte de la población abandonada, anómica. En el siglo XIX constituía una ínfima parte de la sociedad; pues bien, admitamos que estas características se aplican ahora a millones de personas que se encuentran en las periferias de esas metrópolis continentales de las que se hablaba hace un momento.

P. Thibaud: ¿Se puede imaginar en el aparato de control del Estado una escisión, al menos relativa, entre dos clases de tecnócratas, los que se encargan del sector social, y los que se encargan del sector económico, entre los técnicos de la vida social y los técnicos de la producción? En el marco, por ejemplo, del Plan de Desarrollo las funciones colectivas (educación, acción social, cultura...) y las fun-

ciones productivas fueron objeto de informes con planteamientos que iban en sentidos totalmente opuestos. Por supuesto la cuestión se zanjó en favor de las cuestiones productivas, como es normal en la sociedad en la que estamos. Un análisis realizado en términos de control social debería tener en cuenta divergencias de este tipo.

Me parece que la ruptura entre lo social y lo económico se anuncia desde el momento en el que se comenzó a hablar del trabajo social como una acción del conjunto de la sociedad, y no como una serie de actividades dispersas, ligadas cada una de ellas a una función social fundamental (producción, enseñanza...). La crisis del *Welfare State* socialdemócrata —el poder político democrático que controla a través de un plan la producción en beneficio de la sociedad— se extiende a todos los componentes de este conjunto; la consecuencia es una cierta autonomización de lo social, lo que implica que existan demandas cada vez más directas (véase todo lo que se engloba bajo el término de calidad de vida).

J. Donzelot: Me parece que la diferencia entre estas dos categorías, los que gestionan la producción y los que gestionan a los productores, es secundaria. Hay gente a la que le gustaría gestionar a los productores del mismo modo que se gestiona la producción. Se entiende así que efectivamente esta gestión de los productores es de hecho un trabajo de control, un trabajo político. Y en este ámbito se plantea la contradicción, una contradicción que muestra efectivamente que el papel de la vigilancia, en lo que se refiere al hábitat, es tan importante como el papel de la explotación en el terreno de la producción. Existen por tanto dos contradicciones fundamentales, dos niveles de enfrentamiento, la explotación y la vigilancia. Al conjunto de ambas se le denomina opresión.

M. Foucault: Me gustaría plantear una pregunta: ¿y si fuese la propia masa la que se margina? ¿Y si fuese justamente el proletariado, y los jóvenes proletarios, los que rechazan la ideología del proletariado? Al mismo tiempo que los márgenes se masifican podría ocurrir muy bien que la masa se marginase; la gente que pasa por los tribunales, contrariamente a lo que se podría esperar, no es realmente gente en paro, son jóvenes obreros que se dicen a sí mismos: ¿qué sentido tiene que pase toda mi vida sudando por cien mil francos* al mes mientras que....? A partir de este momento, la masa comienza a marginarse.

* M. Foucault contaba con frecuencia en francos de antes de 1958.

P. Meyer: Cuando un joven proletario se margina acaba tarde o temprano ante un tribunal o ante un psiquiatra. El tribunal considerará la dimensión penal de su marginación, el psiquiatra tendrá en cuenta la dimensión individual. ¿Quién le permitirá ser consciente de la dimensión política de esta marginación? Probablemente no el trabajador llamado «social», que únicamente interviene a las órdenes del psiquiatra o del juez. Determinados grupos de militantes, como el GIP, hicieron posible que los excluidos y sus familias se situasen social y políticamente, que supiesen de quiénes eran solidarios y de quiénes eran adversarios. Este tipo de acción desarrollada por el GIP, ¿no es a la vez una crítica del trabajo social y de militancia política?

J. Donzelot: Efectivamente, hay un rechazo de la práctica militante clásica a dos niveles: en primer lugar, la militancia clásica era sistemáticamente pedagógica; lo que hace el GIP es únicamente proporcionar a la gente los medios para expresarse, restituir algunas posibilidades de expresión. En segundo lugar, se subrayan las divisiones existentes en el seno del proletariado, no se parte de su unificación, una unificación que se intenta conjurar mediante una retórica que, desde hace ciento cincuenta años, no hace más que desdibujar el campo político.

J. Julliard: ¿Y usted encuentra esto políticamente muy positivo? Por lo que se refiere al primer punto estoy de acuerdo: se trata de permitir a la gente que se exprese, en vez de dar lecciones; pero cuando usted dice: «Insistamos sobre las diferencias más que sobre la posible pseudounanimidad que existiría entre ellos», me pregunto si esto no es políticamente muy desmovilizador. Su acción terminaría siendo una válvula de seguridad para toda la sociedad. Yo más bien me inclino a pensar que únicamente cuando las clases laboriosas y las clases peligrosas puedan aproximarse se podrá hacer algo. Y esto no será fácil, ya que supone que las clases trabajadoras, que a mi juicio siguen siendo determinantes, se lleguen a comprender a sí mismas de otra forma que como clases productivas, es decir, que logren alcanzar un sentimiento de universalidad al que difícilmente tienen acceso en razón de su posición en el mercado de trabajo, pues en tanto que clases productivas únicamente son una parte de la sociedad que es necesariamente complementaria de las demás y que permite además —como usted ha señalado— la exclusión de otras.

Esta concepción únicamente es posible en la medida en que la clase productiva, es decir, en último término la gran mayoría de

la población, considere que los problemas de los marginales son los suyos, bajo formas diferentes (no toda la marginación está representada por la delincuencia o la enfermedad mental). Ahora bien, la sociedad de mercado impone modelos sociales de comportamiento y de consumo cada vez más precisos y cada vez más exigentes. Si usted no se parece a un ejecutivo de treinta años, joven, dinámico, casado, con dos hijos, que goza de una buena situación social, entonces usted es potencialmente un marginado. Cuanto más riguroso y exclusivo sea el modelo social, más fácilmente el conjunto de los productores podría rechazarlo y acceder a un tipo nuevo de universalidad, al considerar que los problemas de los marginados son los suyos —que todos somos judíos alemanes,* si así lo prefiere.

J. Donzelot: No todos somos judíos alemanes, ni todos somos homosexuales, ni todos tenemos ganas de serlo, ni todos somos esto o aquello; son formas que tienden, en tanto que tales, a expresarse, y me parece precisamente que los tipos de acción política de los movimientos políticos se concebían siempre a través de un modelo religioso, es decir, que la gente se unificaba sobre la base de valores trascendentes, y no sobre la base de la vida real, de alguno de sus problemas reales. Si se pone el acento sobre la oposición no es para engendrar las diferencias, sino para que, una vez que las diferencias hayan sido reconocidas, se establezcan alianzas reales y no alianzas míticas, que siempre terminan en lo que ya se sabe.

* «Nous sommes tous des juifs allemands»: lema de la manifestación de apoyo a Daniel Cohn-Bendit, expulsado de Francia a finales de mayo de 1968.

6. DE LA ARQUEOLOGÍA A LA DINÁSTICA

«Archeologie Kara dynastique he» («De l'archéologie à la dynastique»; entrevista con S. Hasumi, realizada en París, el 27 de septiembre de 1972), *Umi*, marzo de 1973, págs. 182-206.

S. Hasumi: La traducción japonesa de *Las palabras y las cosas* por desgracia aún no está terminada, mientras que la *Arqueología del saber* está publicada desde hace ya dos años. Esta inversión cronológica de sus obras ha provocado en el Japón una serie de malentendidos para comprender su pensamiento, y concretamente lo que usted ha escrito al final de *Las palabras y las cosas*. La prensa japonesa le ha presentado como un «filósofo estructuralista que ha destrozado la historia del hombre», y, pese a su conferencia de Tokio sobre «*Retornar a la historia*» este mito persiste aún en la actualidad. Esta entrevista tiene por tanto como finalidad tratar de disipar esos malentendidos.

M. Foucault: En *Las palabras y las cosas* intenté describir tipos de discursos. Me parece que la clasificación institucional, enciclopédica, pedagógica de las ciencias, por ejemplo, en biología, psicología, sociología, no da cuenta de fenómenos de agrupamiento más generales que pueden ser detectados. Traté de aislar formas normativas y regladas de discursos. Por ejemplo, en los siglos XVII y XVIII existió un tipo de discurso que era a la vez descriptivo y clasificador, y que se encuentra tanto en el ámbito del lenguaje como en el de los seres vivos y la economía. Intenté mostrar como, en el siglo XIX, un nuevo tipo de discurso, o varios tipos nuevos de discursos, estaban a punto de formarse, de constituirse y, entre estos tipos de discursos figuraba el de las ciencias humanas. Realicé por tanto esta descripción, este análisis, si usted prefiere, de la transformación de los tipos de discursos. A lo largo de todo el libro ad-

vertí que este análisis se situaba únicamente en una esfera determinada, que no pretendía resolver en este libro el problema de saber en torno a qué realidades históricas se articulaban estos tipos de discursos, ni cuál era la razón profunda de los cambios que se podían observar en ellos. Es pues una descripción, una descripción superficial, una descripción superficial realizada de forma deliberada. Algunas críticas, dando prueba de una evidente mala fe, y en general las provenientes de marxistas empiristas y blandos a los que me enfrento con gusto, pasaron por alto las frases explícitas en las que afirmaba: «Aquí no hago más que describir, se plantean un determinado número de problemas que trataré de resolver posteriormente». Se negaron a leer estas frases y me echaron en cara que no resolvía estos problemas.

Me encuentro precisamente en este momento intentando plantear estos problemas, es decir, he cambiado de nivel: tras haber analizado los tipos de discursos, intento ver cómo estos tipos de discursos pudieron formarse históricamente, y sobre qué realidades históricas se articulan. Lo que denomino «la arqueología del saber» es la relación que existe entre estos grandes tipos de discursos que se pueden observar en una cultura determinada y las condiciones históricas, económicas y políticas de su aparición y de su formación. De este modo *Las palabras y las cosas* se ha convertido en la *Arqueología del saber*, y lo que estoy a punto de comenzar a hacer se refiere a la dinástica del saber.

S. Hasumi: Ha utilizado usted la expresión «marxistas blandos», pero, ¿cuál es su crítica fundamental al método marxista? En Japón se plantea la cuestión de si Michel Foucault intentará superar a Marx, o si está al margen de estas cuestiones.

M. Foucault: Tengo que decir que estoy especialmente molesto por como una serie de marxistas europeos practican el análisis histórico, y también me molesta su modo de referirse a Marx. Recientemente leí un artículo, por otra parte muy bueno, en *La Pensée*. Este artículo está escrito por un joven, al que conozco bien; es un colaborador de Althusser y se llama Balibar. Balibar ha escrito un artículo muy notable sobre el problema del Estado y de la transformación del Estado según Marx.* Este artículo me interesa, pero no pude dejar de sonreír cuando lo leí porque en él se trata de mostrar

* Balibar (É.), «La rectification du Manifeste communiste», *La Pensée*, nº 164, agosto de 1972, págs. 38-64.

en veinte páginas, a partir de una o dos frases de Marx, que éste había previsto claramente la transformación del aparato del Estado en el interior del proceso revolucionario, en cierto modo, desde el inicio mismo del proceso revolucionario. Balibar muestra, con una gran erudición, con una gran capacidad para el comentario de textos, que Marx había dicho esto, que lo había previsto. Admiro por tanto este artículo ya que es un buen análisis textual, y sonrío porque conozco la razón por la cual Balibar hace esto. Lo hace porque de hecho, en la práctica real de la política, en los procesos revolucionarios reales, la solidez, la permanencia del aparato de Estado burgués, incluso en los Estados socialistas, es un problema con el que uno se encuentra, con el que uno se encuentra incluso actualmente. Pero me parece importante plantear este problema a partir de datos históricos reales que están a nuestra disposición, estudiar la permanencia de las estructuras del Estado, por ejemplo, la permanencia de la estructura del ejército zarista en el interior del propio ejército rojo en la época de Trotski, permanencia que constituye un problema histórico real. Me parece también que el problema marxista del Estado se debe resolver a partir de problemas como éstos, y no a partir de un análisis de textos para saber si Marx lo había previsto o no...

S. Hasumi: Es decir, a partir de un proceso histórico...

M. Foucault: ...A partir de un proceso de la realidad histórica que el propio Marx permitió pensar, ya que él estableció un determinado número de planos, un determinado número de mecanismos y modos de funcionamiento. Si podemos hacer todos estos análisis se lo debemos a Marx. Y esto es algo absolutamente claro. Pero, después de todo, incluso si Marx no hubiese llegado a decir absolutamente todo lo que es necesario pensar actualmente sobre el Estado, con los instrumentos que nos proporcionó, podríamos reflexionar sobre una realidad histórica y hacer avanzar el análisis, y ello no sólo en lo que se refiere al contenido sino también a las formas, los instrumentos, y esto ya me parecería suficiente. A mí no se me plantea la necesidad de estar convencido de que Marx previó la urgencia de transformar el Estado desde el comienzo mismo del proceso revolucionario. No necesito que Marx haya dicho esto para estar convencido de que esta es una tarea que es preciso hacer. El análisis de la realidad sociohistórica es un terreno que me interesa. El primer reproche, por tanto, que planteo a estos marxistas que denomino «blandos», es la desconfianza que tienen respec-

to al material histórico, a la realidad histórica con la que se enfrentan, y su respeto infinito por los textos, algo que los encadena necesariamente a la tradición académica del comentario de textos. Se cierran en banda en el academicismo movidos incluso por su respeto a los textos de Marx. Éste es mi primer reproche.

Mi segundo reproche está ligado al primero, y se refiere a la historia. Me parece que también en esto un grupo de marxistas, no digo absolutamente todos, pero sí una serie de marxistas están de tal forma aprisionados por el canon, prendidos en las reglas que han creído extraer de los textos de Marx, que no son capaces de realizar un análisis histórico efectivo. Voy a poner un ejemplo: la historia de las ciencias es sin duda un campo histórico enormemente importante al que se han incorporado toda una serie de conceptos, de métodos, de perspectivas útiles que debemos a Marx. Pues bien, la verdad es que la historia de las ciencias, en la tradición marxista que podemos denominar ortodoxa, fue desde muy pronto esbozada por Engels. También, hasta cierto punto, ha sido esbozada por Lenin en su libro sobre el *Empiriocriticismo*. En realidad, cualquiera que fuese la competencia de Engels, que era grande, el estado de las ciencias cambió enormemente nuestras perspectivas, cambió desde los tiempos en que ellos escribían uno el *Anti-Dühring* o la *Dialéctica de la naturaleza*, y el otro el *Empiriocriticismo*. En realidad su perspectiva no era la de hacer la historia de las ciencias, sino algo absolutamente distinto. Estaban implicados en una polémica ideológica o teórica, y al mismo tiempo política, librada contra una serie de personajes de la época. Se puede por tanto afirmar que el campo de la historia de las ciencias se mantuvo virgen y que ninguna tradición marxista se ha adentrado todavía en él. A mi juicio este campo sería estéril si se pretendiese abordarlo únicamente a partir de conceptos, o de métodos, o de temas retomados de los textos de Marx o de Lenin. En esto consiste por tanto el reproche de pereza, el reproche de academicismo, el reproche de falta de inventiva que yo critico en todos aquellos a los que denomino marxistas «blandos».

S. Hasumi: Se contentan con recurrir al comentario de la época clásica. Van así comentando palabra por palabra...

M. Foucault: Así es. Han clausurado el uso que se puede hacer de Marx y lo han encorsetado en el interior de una tradición puramente académica. Esto, por otra parte, es algo interesante, pues ellos mismos se encuentran pillados en el interior de una extraña

contradicción. Y así, por un lado, dicen: el marxismo es una ciencia. Es posible que, por ser en cierto modo un historiador de las ciencias, no me parezca ningún cumplido decir de un tipo de discurso que es una ciencia. No creo que un tipo de discurso se vea sacralizado o realmente valorado por el hecho de decir que es un discurso científico. Me parece, en todo caso, que un discurso científico se caracteriza, al menos actualmente, por un determinado número de rasgos y, entre ellos, por los siguientes: toda ciencia tiene un fundador, pero el desarrollo histórico de esta ciencia no es nunca, ni puede ser, el puro y simple comentario de textos de ese autor. Si bien es cierto que la física fue fundada por Galileo, precisamente en nombre de la cientificidad de la física podemos saber hasta dónde llegó Galileo, hasta dónde por tanto no llegó..., en qué se equivocó. Lo mismo ocurre con Newton, con Cuvier o con Darwin. Los marxistas, algunos marxistas que consideran el marxismo como una ciencia, deben saber, en nombre de esa ciencia y a partir de ella, en qué se equivocó Marx. Cuando un marxista me dice que el marxismo es un ciencia yo le respondo: creeré que usted practica el marxismo como una ciencia el día en que me muestre, en nombre de esta ciencia, en qué se equivocó Marx.

S. Hasumi: Paso a una cuestión muy distinta que tiene que ver con la noción de discurso o, más exactamente, con la relación que usted establece entre la historia del sistema de represiones y la historia del discurso occidental. Para Jacques Derrida, por ejemplo, la tradición de la metafísica occidental no sería más que la historia de la dominación de la palabra sobre la escritura... Me parece que usted se niega a presentarnos ese tipo de modelo conceptual de represión.

M. Foucault: Desgraciadamente soy incapaz de realizar ese tipo de especulaciones tan elevadas que permiten afirmar que la historia del discurso es la representación logocéntrica de la escritura. Si las cosas fuesen tán fáciles sería maravilloso... Por desgracia el material absolutamente humilde del que me sirvo no permite un tratamiento tan aristocrático. Y en relación con esto retorno al primer punto del que antes hablamos. Me parece que si se quiere realizar la historia de determinados tipos de discursos, de discursos portadores de saber, no se pueden dejar de lado las relaciones de poder que existen en las sociedades en las que funcionan esos discursos. Se lo decía hace un momento, *Las palabras y las cosas* se sitúa en un plano puramente descriptivo que deja totalmente de lado cual-

quier análisis de las relaciones de poder que subyacen o hacen posible la aparición de un determinado tipo de discurso. Escribí este libro porque había escrito antes otros dos, uno referido a la historia de la locura y el otro a la historia de la medicina —*Nacimiento de la clínica*—, y lo escribí precisamente porque, en esos dos primeros libros, de forma un tanto confusa y anárquica, había intentado tratar todos los problemas a la vez. En concreto, por ejemplo, en relación con la locura había intentado abordar cómo los discursos psiquiátrico, psicopatológico, psicológico, y también psicoanalítico, pudieron aparecer en Occidente porque se dieron determinadas condiciones. Es, en efecto, muy curioso ver que, después de todo, desde hacía mucho tiempo se venía hablando de la locura, existía en el pasado toda una amplia literatura sobre ella, y también que los médicos desde hacía mucho tiempo hablaban de la locura de una forma marginal y un tanto alusiva. Pero no existía una ciencia de la locura. La idea de que se pudiese hablar de la locura como de un objeto científico, de que se pudiese analizar como se puede analizar un fenómeno biológico o cualquier fenómeno patológico, es una idea tardía. Así pues he intentado ver cómo y por qué el discurso científico sobre la locura había aparecido en este momento, es decir, a partir de finales del siglo XVII. En este momento en Occidente germinó esta idea que ha proliferado a partir del siglo XIX, esta inmensa literatura psicológica, psiquiátrica. Consideré que se podría ligar este nacimiento a todo un nuevo tipo de poder social, o, mejor, a una nueva forma de ejercer el poder; que la gran represión, la gran cuadriculación de la población en los Estados centralizados, en los Estados manufactureros del siglo XVII, en los industriales del XIX, había sido la condición que hizo posible la aparición de esta ciencia. Respecto a la medicina intenté hacer un análisis un tanto parecido, y por tanto detectar las relaciones de poder, es decir, necesariamente los tipos de represión que estaban ligados con la aparición de este saber. En la actualidad intento ver, a una escala un poco más amplia, cómo estas famosas ciencias humanas, cuya tipología describí en *Las palabras y las cosas*, surgieron a comienzos del siglo XIX en relación muy estrecha con la puesta en marcha de una sociedad capitalista desarrollada.

S. Hasumi: La cuestión siguiente se refiere a su definición del espacio de la sala del Colegio de Francia. Me imagino que en su país existen tres espacios privilegiados: por una parte, un teatro y, por otra, una biblioteca, y, entre las dos lo que usted denomina una página, es decir, un espacio en blanco. ¿Cómo se sitúa usted en re-

lación con estos tres espacios, esta sala en la que sus discursos, una vez que han sido pronunciados, desaparecen...?

M. Foucault: Me plantea usted una cuestión interesante, y la forma que utiliza para articularla es muy hábil, muy inteligente, y necesariamente me deja un poco perplejo. Usted sabe que en Francia, a partir de 1968, a partir de la gran crisis de la universidad, nadie sabe en realidad a quién se dirige cuando enseña, ni sabe qué debe enseñar, ni tampoco por qué enseña. Y esto se puede aplicar a todos los profesores franceses. Pues bien, se da el caso de que existe una institución muy curiosa que es el Colegio de Francia, institución a la que pertenezco desde hace dos o tres años. Es una institución que deja a cada profesor una libertad, un grado de libertad, absolutamente extraordinario. Esta libertad va acompañada de una única obligación: impartir doce conferencias por año a un público al que uno no conoce, al cual no se está ligado por ninguna obligación y al que uno le habla porque tiene ganas de hacerlo, porque es necesario hacerlo o porque está obligado a hacerlo. Es ésta una obligación un tanto abstracta. Dicho de otro modo, acontece que el Colegio de Francia, que es una institución muy antigua, ha previsto como por casualidad, y ha institucionalizado, en cierta medida, el malestar en el que se encuentra cualquier profesor actualmente en Francia. La diferencia con los profesores de las universidades normales es que éstos hacen su trabajo como si el malestar y la crisis fuesen algo pasajero. Nosotros, en el Colegio de Francia, lo hacemos de un modo absolutamente rutinario, absolutamente institucionalizado y reglado.

Existieron algunos casos célebres. Valéry era profesor en el Colegio de Francia durante la guerra. Iba a escucharlo poca gente, ya que la mayoría había huido de París en la medida en que les fue posible. Se sentía por tanto comprometido con sus famosas doce horas de enseñanza. Al igual que el resto de los profesores del Colegio de Francia no sabía a quién se dirigía, ni lo qué debía decir, ni por qué hablaba. Su gran esperanza estribaba, cada vez que tenía que dar la conferencia, en que no hubiese nadie para escucharle. Se paseaba por su despacho fumando nerviosamente cigarrillo tras cigarrillo. De vez en cuando llamaba al bedel y le preguntaba: «¿Ha venido alguien?». Y el bedel le decía: «No, no hay nadie». «¿Hay alguien?» «No, no hay nadie.» «¿Hay alguien?», y entonces el bedel decía: «Sí, han llegado dos personas». Y en ese momento Valéry decía: «¡Mierda!». Aplastaba su cigarrillo contra el cenicero y se iba a dar su clase.

Esta anécdota sobre el Colegio de Francia es posible que no resulte muy interesante, pero sí lo es la pregunta que me ha hecho, pregunta que me parece importante y de peso. Creo, de todas formas, que se podría decir que la transmisión del saber a través de la palabra profesoral en las salas de clase, en un espacio, en una institución como una universidad, un colegio, en fin, en cualquiera de estos espacios, esta transmisión del saber está en la actualidad completamente desfasada. Es un arcaísmo, una especie de relación de poder que sigue perpetuándose como una especie de cáscara vacía. Cuando el profesor deja de tener poder real sobre los estudiantes la forma de esta relación de poder se perpetúa. No nos hemos desembarazado de ella totalmente. Creo que la palabra del profesor es una palabra arcaica. Uno sabe muy bien qué artículos o qué libros tiene ganas de escribir. Sé muy bien qué programas de radio o de televisión me gustaría hacer si no me lo prohibiesen políticamente. Sé muy bien qué discursos políticos podría hacer. Cuando hablo a otros grupos de las prisiones, cuando hablo a los miembros del Grupo de Información sobre las Prisiones sé qué decirles, y las discusiones son con frecuencia muy interesantes. Le aseguro sin embargo que la angustia que me acecha cada año, y precisamente durante estos días en los que debo preparar el curso del año que viene, es difícil de superar.

S. Hasumi: ¿Le interesa la actividad literaria francesa? Cita con frecuencia a ciertos autores, como por ejemplo, a Georges Bataille, Artaud, etc. Por el contrario, raramente cita a los escritores llamados «clásicos».

M. Foucault: Voy a responderle de una forma brutal y bárbara. Me siguen interesando mucho aquellos escritores que, en cierto modo, zarandearon lo que podríamos denominar los límites y las categorías de pensamiento. Blanchot, Bataille, Klossowski, Artaud, escritores situados en el interior del discurso literario y filosófico occidental, que mostraron algo así como el propio lenguaje del pensamiento. Lo que escriben no es filosofía, ni tampoco literatura, no son ensayos, es el pensamiento el que está a punto de hablar, el pensamiento, en cierto modo, siempre más allá y mas acá del lenguaje, escabulléndose del lenguaje, y, como el lenguaje intenta atraparlo, va más allá de sí mismo para que el pensamiento salga de él de nuevo. Esta relación enormemente curiosa de encadenamientos, de superaciones recíprocas, de entrelazamientos y desequilibrios entre el pensamiento y el discurso de estos escritores me interesó siempre.

En contrapartida, me siento mucho menos a gusto, en todo caso mucho menos impresionado, por escritores, incluso grandes escritores, como pueden ser por ejemplo Flaubert y Proust. A veces me divierto diciendo ciertas cosas de Flaubert que usted conoce mucho mejor que yo. Me impuse realizar un trabajillo sobre *Las tentaciones de san Antonio* porque me divertía, o sobre *Bouvard y Pecuchet*, pero tengo que decir que no me siento fascinado ni verdaderamente conmovido con la lectura de estos escritores. Y a medida que pasa el tiempo me interesa menos la escritura institucionalizada bajo la forma de literatura. Sin embargo todo aquello que puede salirse de este marco, el discurso anónimo, el discurso de todos los días, todas esas palabras aplastadas, rechazadas por la institución o dejadas de lado por el tiempo, lo que decían los locos desde hace siglos en los rincones de los manicomios, lo que los obreros no han cesado de decir, de reclamar, de gritar, desde que el proletariado existe como clase, y es consciente de constituir una clase, eso que se ha dicho en esas condiciones, ese lenguaje a la vez provisional y obstinado que nunca franqueó los límites de la institución literaria, de la institución de la escritura, ése es el lenguaje que me interesa cada vez más.

Justamente un poco antes de venir a esta entrevista estuve hablando con Jean Genet. Tengo que dar unas conferencias en América y no sé muy bien de qué voy a hablar. Y me dije a mí mismo: voy a hacer un curso sobre la literatura del crimen, en fin, sobre la escritura del crimen, sobre Lacenaire, Sade, Genet. Le contaba esto a Genet, comentábanos en cierto modo su obra y entonces, bruscamente, se dio la vuelta —estábamos en la calle, exactamente delante del Palais-Royal—, se dio la vuelta y me dijo: «Hace un momento me hablaba de *Les Paravents*,* me decía que le había gustado mucho este libro; le voy a decir la verdad, para mí, ese libro ya no significa nada», y entonces señaló con el dedo hacía la *Comédie Française* y me dijo: «¡Ahí está eso, pero me importa un bledo!». Genet ya no escribe para el teatro, ni puede hacerlo ya. Patrice Chéreau le escribió precisamente en relación con *Les Paravents* para pedirle permiso para representar de nuevo la obra, y Genet le respondió: «Pero es que no quiero, no puedo, ya no tengo nada que decir sobre eso». La verdad es que Genet trabaja. Ahí tengo en mi estantería un montón de papeles que ha escrito sobre el poder político, sobre lo que es el poder. Acabo de tener esta conversación con él y me hice bastante a la idea de que haré esos cursos en América,

* Genet (J.), *Les Paravents*, París, Gallimard, 1961.

y que también los haré en el Colegio de Francia, porque me siento muy próximo a él. Tengo muchas ganas de decir, en relación a toda la institución literaria, a toda la institución de la escritura, tengo ganas de decir, lo que dice él: «¡Me importa un bledo!».

S. Hasumi: A usted le gusta Jean Genet... ¿Quiere esto decir que le interesa la escritura de Genet, o es el personaje quien le interesa?

M. Foucault: A mí me pasa lo que le pasa a todo el mundo. Leí a Jean Genet cuando era joven, y como otra mucha gente me sentí extraordinariamente conmovido. El *Journal du voleur** es sin duda uno de los grandes textos. Se da la circunstancia de que conocí a Genet personalmente en circunstancias ajenas a la escritura, al margen de su condición de escritor. Nos sentimos muy ligados por cuestiones relacionadas con los *Black Panthers*, por cuestiones de tipo político. Nos vemos con mucha frecuencia, bueno, cuando él está en París nos vemos cada dos o tres días. Charlamos, paseamos. Es un hombre del que no puedo decir que me impresione. Si lo hubiese conocido en el marco de la institución literaria me habría intimidado profundamente, pero la sencillez con la que se puso a trabajar en asuntos políticos y, al mismo tiempo, su sentido político tan profundo —este hombre es profundamente revolucionario en todos los momentos de su vida, en la menor de sus opciones— son evidentemente impresionantes, y proporcionan a sus reacciones una honda certeza, pese a que no estén formuladas de forma directa. Esto no quiere decir que no sea capaz de formularlas directamente, puede decir y escribir textos teóricos sobre el poder que son enormemente, extraordinariamente, bellos, pero lo que me conmueve es la opción revolucionaria que es absolutamente constante en él, sin que por ello se sienta un rebelde.

S. Hasumi: La última pregunta que le voy a formular se refiere a la experiencia de su viaje a Japón, lo que le interesó o no le interesó. En la lección inaugural pronunció el nombre de William Adams, que era profesor de matemáticas del *shogun*. ¿Dónde y en qué circunstancias oyó hablar de él?

M. Foucault: Confieso que no lo recuerdo muy bien. Me parece que debió de ser en un libro que leí, cuando estaba preparando este

* Genet (J.), *Journal du voleur*, París, Gallimard, 1949 (trad. cast.: *Diario del ladrón*, Barcelona, Seix Barral, 1994).

viaje a Japón, para documentarme un poco antes de venir, pero pudo muy bien ser en un libro que leí aquí en Japón. Esta historia de Adams, según la cual cuando estaba aprendiendo matemáticas en el *shogun* había encontrado que este saber era tan bello, que quiso guardárselo para sí mismo, pues comprendió perfectamente este *shogun*, en qué medida el saber estaba ligado al poder; esta historia me pareció muy profunda. Me pareció que el *shogun* había percibido perfectamente en su sabiduría algo que nosotros hemos olvidado por completo, algo que para nosotros está totalmente encubierto, es decir, los vínculos entre el saber y el poder. Toda la filosofía de Occidente consiste en mostrar o en reinscribir el saber en una especie de esfera ideal, de tal forma que el saber nunca es alcanzado por las peripecias históricas del poder. Occidente establece esta división desde el exterior, pero, a los ojos del *shogun*, Occidente se muestra, por el contrario, como una cultura en la que el saber y el poder están profundamente ligados. Esta visión me pareció una de las percepciones más profundas sobre Occidente. Me impresionó mucho...

S. Hasumi: El *shogun* habría percibido casi instintivamente esta relación entre el saber y el poder...

M. Foucault: ¡Sí, sin duda!, mientras que se puede decir que, siguiendo a Platón, toda la filosofía de Occidente consistió en establecer el máximo de distancia entre uno y otro. Esto dio lugar a los temas, por una parte, de la idealidad del saber, pero dio también lugar a otra curiosa y muy hipócrita división del trabajo entre los hombres del poder y los hombres del saber, dio lugar a este curioso personaje, el del sabio, el científico que debe renunciar a cualquier poder, renunciar a cualquier participación en la ciudad, para adquirir la verdad. Todo esto constituye la fábula que Occidente se cuenta a sí mismo para enmascarar su sed, su gigantesco apetito, de poder sirviéndose del saber.

S. Hasumi: Su preocupación esencial es analizar la formación de la *episteme* en Occidente. ¿Cuál es, por tanto, para usted, el mundo que se encuentra fuera de Occidente?

M. Foucault: Me plantea una cuestión muy difícil. Este mundo fue inmenso, gigantesco. Intenté hacer una historia de las ciencias sin referirla a la historia de la ciencias, a la universalidad de los conocimientos, pretendí, por el contrario, ligarla a la singularidad

histórica, geográfica, del saber. Este Occidente era todavía un puñado de hombres a finales de la Edad Media, y seguía siéndolo en el siglo XVI y en el siglo XVII. ¿En la actualidad Occidente no se ha comido a todo el resto del mundo? Finalmente, de algún modo, en unos casos a través del modo de sumisión, en otros, por el contrario, a través del modo de apropiación, en otros, en fin, mediante el conflicto, ¿no se ha puesto el mundo entero a sintonizar con estas formas de saber? El marxismo forma parte, y mucho, de este saber tal y como fue concebido en Occidente. ¿Cómo podría convertirse en un instrumento de análisis y sobre todo en un instrumento de lucha, e incluso de lucha contra Occidente?

¿Qué significa esto en otras naciones, en otras culturas que no sean occidentales? ¿No significa, en último término, la apropiación por parte de otros que no son occidentales de un saber que se formó en Occidente? Es muy posible que sea así; por otra parte, puede muy bien ocurrir que dentro de cincuenta, cien o doscientos años, uno pueda percibir que esta apropiación, por ejemplo, la apropiación que hacen del marxismo los Estados y las culturas del Extremo Oriente, no sea finalmente más que un breve episodio en la historia del Extremo Oriente, y que entonces, de repente, Occidente se encuentre totalmente desposeído de estos elementos que pudo haber transmitido; pero, digamos que, de momento, se tiene la impresión de que la comunicación científica, económica, política, que puede establecerse entre las naciones del mundo, especialmente bajo la forma del conflicto y la rivalidad, adopta canales, vías, instrumentos cuyo origen histórico se encuentra en Occidente. Pero no me gustaría que lo que digo sonase tremendamente imperialista.

S. Hasumi: No creo, ya que, precisamente, éstos son puntos sobre los que se evita hablar. El imperialismo moderno prefiere ocultar esta verdad histórica que usted acaba de exponer.

M. Foucault: Hablando con propiedad me puedo imaginar muy bien, si nos situamos en otra escala, es decir, si se tiene en cuenta lo que ha pasado no desde hace doscientos años, sino desde hace milenios, que se puede perfectamente percibir algo muy distinto a esta especie de occidentalización a la que me refería. Podría muy bien ocurrir, en efecto, que, en la historia del Extremo Oriente considerada a escala milenaria, esta pequeña occidentalización pudiera aparecer como algo superficial, un fenómeno que duró simplemente dos siglos. Pero me parece que las vías a través de las cuales actualmente el mundo no occidental se libera de la espantosa ex-

plotación económica que Occidente le hizo sufrir en el pasado siglo, o a comienzos de éste, son tomadas prestadas de Occidente. ¿Qué va a suceder a partir de ahora? A partir de esta liberación, realizada sirviéndose de instrumentos de origen occidental, ¿va a surgir algo muy distinto, el descubrimiento de una cultura, de una civilización absolutamente extraoccidental? Me parece que esto es posible, y creo que es incluso probable. En todo caso desearía que fuese posible y que el mundo se liberase de esta cultura occidental que no puede ser disociada de estas formas de poder político características de la formación del capitalismo. Parece incluso probable que ahora una cultura no capitalista únicamente pueda nacer fuera de Occidente. En Occidente, el saber occidental, la cultura occidental han sido doblegados por la mano de hierro del capitalismo. Estamos demasiado desgastados, sin duda, para hacer que nazca una cultura no capitalista. La cultura no capitalista será no occidental y, en consecuencia, tendrán que inventarla los no occidentales. Lo que intentaba decir hace un momento era que por ahora los occidentales están atrapados en su propia colonización, están atrapados en la occidentalización del mundo entero, ya que el mundo no occidental se desembarazó de su férula sirviéndose de los instrumentos formados en Occidente.

A partir de ahora se abre la era de una cultura no occidental del mundo capitalista.

7. PRISIONES Y MOTINES EN LAS PRISIONES

«Gefängnisse und Gefängnisrevolten» (Entrevista con B. Morawe), *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit*, año 29, nº 2, junio de 1973, págs. 133-137.

B. Morawe: En primer lugar, los motines de los presos en numerosas cárceles francesas, en Aix, en Clairvaux, en Los Vaumettes, Poissy, Lyon y en Toul, llamaron la atención de la opinión pública sobre lo que pasa al otro lado de las rejas y de los muros de hormigón. Estos motines publicados en los titulares de la prensa en Francia, a partir de 1971, adoptaron formas diferentes: revueltas, actos de desesperación, expresiones de resistencia colectiva, movimientos de protesta con reivindicaciones concretas. ¿Cuál es a su juicio el sentido de esta revolución?, ¿es efectivamente un fenómeno nuevo?

M. Foucault: Ante todo es preciso recordar lo siguiente: en todas las revoluciones políticas del siglo XIX —1830, 1848 y 1870— se produjeron estos motines. Estas cosas sucedían, y fueron constantes durante el siglo XIX, tanto si se desencadenaban revueltas en el interior de las cárceles en las que los detenidos se solidarizaban con el movimiento revolucionario que se desarrollaba en el exterior, como si los revolucionarios iban a las cárceles a abrir las puertas para liberar a los detenidos. Por el contrario, en el siglo XX, en razón de una serie de procesos sociales, como por ejemplo la ruptura entre el proletariado organizado política y sindicalmente y el *Lumpenproletariat*, los movimientos políticos ya no han estado asociados con los movimientos en las prisiones. Además, los periódicos no hablaron prácticamente de las revueltas en las cárceles, dando así la impresión de que durante setenta y un años había reinado en ellas la calma, cosa que no se correspondía en absoluto con la realidad. Durante este período también se produjeron motines en

las prisiones: existieron movimientos de protesta en el interior del sistema penitenciario que fueron reprimidos con frecuencia de forma violenta y sangrienta, como sucedió en 1967 en la cárcel de *La Santé*. La diferencia estriba en que no se dio a conocer a la opinión pública. Se plantea por tanto una cuestión: ¿cómo explicar que haya reaparecido este vínculo entre el movimiento político exterior a las prisiones y la politización del movimiento que tuvo lugar en el interior de las cárceles? A ello han contribuido diversos factores: en primer lugar, la presencia, en las cárceles, de un gran número de argelinos detenidos durante la guerra de Argelia. Estos reclusos se contaban por miles y lucharon para que fuese reconocido su estatuto de presos políticos; a través de la resistencia pasiva, del rechazo a la obediencia, fueron capaces de mostrar que era posible obligar a ceder a los directores de las cárceles. Esto ya fue algo muy importante. A continuación vinieron los presos políticos posteriores a Mayo de 1968, que eran por lo general maoístas. Y en fin, existió un tercer factor importante: tras la fundación del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) los detenidos fueron conscientes de que existía en el exterior un movimiento que se interesaba por su situación, un movimiento que no era simplemente de filantropía cristiana o laica, sino un movimiento de cuestionamiento político de la cárcel. Esta sucesión de fenómenos —politización en el interior de las cárceles gracias a los maoístas y, con anterioridad a los argelinos, y politización del problema de la prisión en el exterior— cristalizó creando una determinada situación. Tras la campaña desarrollada por el GIP, el gobierno, por primera vez en la historia, concedió a los detenidos el derecho a leer periódicos, periódicos que, hasta julio de 1971 no estuvieron autorizados en las cárceles. Así pues, en julio de 1971 se permitió a los detenidos leer los periódicos. En septiembre de 1971, se tienen noticias de la revuelta de Attica; los presos se dieron cuenta de que sus problemas, cuya naturaleza política descubrían, y por los que se vieron apoyados desde el exterior, eran problemas que existían en todo el mundo. La conmoción fue fuerte y la toma de conciencia de la dimensión y de la significación política del problema se hizo entonces muy viva. Pues bien, a lo largo de los quince días siguientes dos detenidos de Clairvaux, una de las prisiones francesas más duras, intentaron evadirse secuestrando a dos rehenes, a un funcionario de la cárcel y a una enfermera. Durante esta tentativa de fuga mataron a los dos rehenes. De hecho, en la actualidad se sabe que si bien este secuestro de rehenes no fue organizado por la Administración al menos ésta lo favoreció, en todo caso fue tolerado por

una Administración que estaba al corriente de que algo se estaba tramando, aunque no se supiese con exactitud de qué se trataba. Con el fin de extirpar este movimiento creciente de agitación que tenía un carácter político, la Administración dejó que estos dos jóvenes siguiesen adelante con su proyecto. Al final todo esto desembocó en un drama. Inmediatamente después las autoridades penitenciarias, el gobierno, y varios periódicos, orquestaron una campaña para decir: «Ya ven ustedes quiénes son los detenidos». En ese momento preciso se produjo un cambio muy importante en las cárceles francesas: los detenidos se dieron cuenta de que los medios de lucha individuales o semiindividuales —una evasión de dos, tres o más— no eran lo más apropiado, y que si el movimiento de presos quería alcanzar una dimensión política debía ser un movimiento realmente colectivo que abarcase a toda la cárcel y, en segundo lugar, que era necesario apelar a la opinión pública que, como sabían los detenidos, comenzaba a interesarse por el problema. Esto condujo a un tipo totalmente distinto de revuelta. En diciembre de 1971, es decir, dos meses después de Clairvaux, dos meses y medio después de Attica, cuatro meses después de la autorización de la lectura de los periódicos, y un año después de la fundación del GIP, estalló un motín en Toul de una magnitud como no se había conocido desde el siglo XIX: se sublevó toda la cárcel, los presos se subieron a los tejados, tiraron panfletos, desplegaron banderolas, pidieron apoyo por megáfono y explicaron qué era lo que querían.

B. Morawe: ¿Qué reivindicaciones expresaron los presos? ¿Se puede realmente afirmar que ese motín era la expresión de una conciencia política? Le planteo esta pregunta porque usted habla explícitamente de «movimiento político».

M. Foucault: En primer lugar, es necesario distinguir la forma política de la forma, no política, de una acción. Yo diría que una evasión de dos presos, tras haber secuestrado a rehenes, aunque esos presos fuesen presos políticos, o tuviesen una conciencia política, es un tipo de acción que no es política. En contrapartida, sí se da una forma de acción política cuando los presos plantean, por ejemplo, reivindicaciones tales como las de reclamar mejor comida, calefacción, no ser condenados a penas absurdas por nimiedades, en suma, cuando se plantean reivindicaciones ligadas a su interés inmediato de forma colectiva, apoyándose en la opinión pública, dirigiéndose no a sus superiores, a los directores de la

cárcel, sino al poder mismo, al gobierno, al partido en el poder. A partir de ese momento su acción adopta una forma política. Quizás usted me diga que esta acción no tiene todavía un contenido político, pero, ¿no es justamente esto lo que caracteriza a los movimientos políticos actuales: el descubrimiento de que las cosas más cotidianas —la forma de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y su patrón, la forma de amar, el modo en el que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares, la prohibición del aborto—, son políticas? En cualquier caso, en la actualidad lo que caracteriza a la política estriba en elaborar el objeto de una acción política; por tanto, el carácter político o no de una acción ya no viene determinado únicamente por la finalidad de esa acción, sino por la forma, el modo, mediante el cual objetos, problemas, inquietudes y sufrimientos que la tradición política europea había desterrado como indignos de la acción política, se han politizado. No se osaba hablar de la sexualidad, y desde el siglo XIX ya no se hablaba de la alimentación de los presos como de un problema político serio.

B. Morawe: En las encuestas del GIP usted se ocupó concretamente de las condiciones de vida de los detenidos y del sistema de cumplimiento de penas en Francia. ¿Con qué hechos se enfrentó? ¿Cuál era la finalidad que se proponía este grupo con estos trabajos?

M. Foucault: Es cierto que la mayor parte de los hechos ya eran conocidos: condiciones materiales absolutamente deplorables; trabajo penitenciario a la altura de la explotación más vergonzosa, de la esclavitud; cuidados médicos inexistentes; golpes y actos de violencia por parte de los funcionarios de prisiones; existencia de un tribunal arbitrario cuyo único juez es el director de la cárcel que impone castigos suplementarios a los detenidos. Estos hechos, después de todo, ya eran conocidos, y nos habrían bastado algunas informaciones, recogidas aquí y allá, sirviéndonos de algunos «traidores» a la administración penitenciaria para comprobarlos. Pero, para nosotros, lo esencial era que esas informaciones fuesen comunicadas a la opinión pública por los propios presos. Así pues no acudimos a las autoridades penitenciarias, no les hicimos preguntas, ni tampoco a los médicos de las cárceles, ni a los trabajadores sociales que trabajan en ellas. Conseguimos pasar ilegalmente cuestionarios al interior de las cárceles, y nos los devolvieron del mismo modo, de tal forma que en nuestros folletos los mismos prisioneros toman la palabra y relatan los hechos. Era im-

portante que la opinión pública escuchase la opinión de los detenidos, puesto que esos hechos no eran conocidos más que en medios restringidos, y también era importante que los detenidos supiesen que eran ellos mismos quienes hablaban. Se produjo así algo extraordinario, o al menos algo que algunos lo consideran así: el Ministerio de Justicia no pudo desmentir el más mínimo de estos hechos. Los prisioneros dijeron, por tanto, total y absolutamente la verdad.

B. Morawe: Los hechos publicados en los informes del GIP —locales pútridos, abusos sádicos, repetido desprecio de las prescripciones médicas, malos tratos continuados, administración, en ocasiones, de barbitúricos, etc.— están en contradicción flagrante con las intenciones del legislador francés quien establecía, a partir de 1945, en la reforma del derecho penitenciario lo siguiente: «La pena de privación de libertad tiene por objetivo esencial la corrección y la reinserción del condenado». ¿Está usted de acuerdo con esta concepción? ¿A qué se debe, a su juicio, que esto no se haya producido hasta el presente?

M. Foucault: Esta frase, que los magistrados franceses citan en la actualidad con tanta deferencia, fue formulada en estos mismos términos hace ya más de ciento cincuenta años. Cuando se pusieron en marcha las cárceles se pretendía hacer de ellas instrumentos de reforma, pero esto fracasó. Se creyó que el encierro, la ruptura con el medio, el aislamiento, la meditación, el trabajo obligatorio, la vigilancia continua, las exhortaciones morales y religiosas, conducirían a los condenados a enmendarse. Ciento cincuenta años de fracaso no proporcionan ninguna legitimidad al sistema penitenciario para pedir que ahora se tenga confianza en él. La frase está demasiado manida como para que se le conceda el menor crédito.

B. Morawe: ¿Es ésta su respuesta?

M. Foucault: Sí, absolutamente.

B. Morawe: Entonces permítame que precise mi pregunta: ¿es deseable reformar el actual sistema penitenciario para aliviar las condiciones de detención? ¿O bien, es necesario romper con todas las ideas tradicionales sobre el derecho penal, la aplicación de las penas, etc.?

M. Foucault: El sistema penitenciario, es decir, el sistema que consiste en encerrar a la gente, bajo una vigilancia especial en establecimientos cerrados hasta que se reformen —al menos eso es lo que se da por supuesto—, ha fracasado por completo. Ese sistema forma parte de un sistema mucho más vasto y complejo que es, si usted quiere, el sistema punitivo: los niños son castigados, los estudiantes son castigados, los obreros son castigados, los soldados son castigados, en fin, se castiga a lo largo de toda la vida. Y se castiga por todo un conjunto de cosas que no son las mismas que las del siglo XIX. Vivimos en un sistema punitivo, y esto es lo que hay que cuestionar. La prisión, en sí misma, no es más que una parte del sistema penal, y el sistema penal no es más que una parte del sistema punitivo. De poco serviría reformar el sistema penitenciario sin reformar el sistema penal y la legislación penal. Sin embargo, es preciso que la legislación mantenga más o menos la forma actual si se quiere que la estabilidad de la sociedad capitalista repose sobre toda esta red de presión punitiva que se ejerce sobre los individuos.

B. Morawe: ¿Habría por tanto que cambiar todo el sistema?

M. Foucault: Tenemos el sistema penal que nos merecemos. Existe un tipo de análisis, considerado marxista, y un poco fácil, que consiste en poner todo esto en el haber de las superestructuras. En este sentido uno siempre se puede imaginar remodelaciones y modificaciones. Pero, en realidad, no creo que el sistema penal forme parte de las superestructuras. De hecho es un sistema de poder que penetra profundamente en la vida de los individuos, y que dirige su relación con el aparato de producción. En este sentido no se trata en absoluto de una superestructura. Para que los individuos sean una fuerza de trabajo a disposición del aparato de producción es preciso un sistema de coacciones, de coerción y de castigo, un sistema penal y un sistema penitenciario que no son sino expresiones del sistema de poder.

B. Morawe: ¿Y esto se puede probar históricamente?

M. Foucault: A partir de comienzos del siglo XIX proliferaron toda una serie de instituciones que funcionan siguiendo este mismo modelo, que obedecen a las mismas leyes, y cuya primera descripción, casi delirante, se encuentra en el célebre panóptico de

Bentham: instituciones de vigilancia en las que los individuos estaban fijados o bien a un aparato de producción, a una máquina, a un oficio, a un taller, a una fábrica, o bien a un aparato escolar, a un aparato punitivo, a un aparato correctivo o sanitario. Los individuos estaban fijados a estos aparatos, obligados a someterse a una serie de reglas de existencia que enmarcaban toda su vida, bajo la vigilancia de un determinado número de personas, de cuadros (capataces, vigilantes, guardianes de prisiones) que disponían de instrumentos de castigo tales como multas en las fábricas, correcciones físicas o morales en las escuelas y en los manicomios, y que aplicaban en las cárceles toda una batería de penas violentas, esencialmente de carácter físico. Hospitales, manicomios, orfelinatos, colegios, casas de educación, fábricas, talleres, con su disciplina y, por último, cárceles, todas estas instituciones forman parte de una especie de gran forma social del poder que se puso en marcha a comienzos del siglo XIX, y que sin duda fue una de las condiciones de funcionamiento de la sociedad industrial o, si usted prefiere, capitalista. Para que el hombre transformase su cuerpo, su existencia y su tiempo en fuerza de trabajo, y la pusiese a disposición del aparato de producción que el capitalismo intentaba hacer funcionar, fue necesario todo un aparato de coacciones; y a mi juicio todas estas coacciones que aprisionan al hombre, desde la guardería a la escuela, lo conducen al asilo de viejos pasando por los cuarteles, al mismo tiempo que lo amenazan con la prisión o con el manicomio —«¡o bien vas a la fábrica o bien terminas en la cárcel o en el manicomio de alienados!»—, derivan de un mismo sistema de poder. En la mayor parte de los otros campos estas instituciones se han dulcificado, pero su función sigue siendo la misma. La gente no está en la actualidad rodeada de la miseria, sino de consumismo. Al igual que en el siglo XIX, aunque sea de forma distinta, los sujetos están entrampados en un sistema de crédito que los obliga (si han comprado una casa, muebles...) a trabajar todo el día, a hacer horas extras, a estar en vilo. La televisión ofrece sus imágenes como si fuesen objeto de consumo e impide que las gentes hagan aquello que en el siglo XIX se temía que hiciesen, es decir, ir a las tabernas, dónde se organizaban reuniones políticas, dónde los reagrupamientos parciales, locales, regionales de la clase obrera amenazaban con producir un movimiento político, y quizás con la posibilidad de dar la vuelta a todo este sistema.

B. Morawe: Ha dicho que el resto de las instituciones se han dulcificado, pero, ¿y las prisiones?

M. Foucault: Las prisiones son anacrónicas y, sin embargo, están profundamente ligadas al sistema. En Francia, al menos, no se han suavizado, a diferencia de lo que ocurrió en Suecia o en los Países Bajos. Pero en estos países sus funciones son totalmente coherentes con las funciones garantizadas, no ya por los viejos colegios o por los manicomios en su forma antigua, sino por instituciones relativamente flexibles, lo que en Francia se denomina «la psiquiatría de sector», la psiquiatría abierta, el control médico, la vigilancia psicológica y psiquiátrica a las que la población está expuesta de una manera difusa. Se trata siempre de la misma función. La cárcel es coherente con el sistema, pero el sistema penal actual aún no ha encontrado esas formas insidiosas y flexibles que encontraron la pedagogía, la psiquiatría, la disciplina general de la sociedad.

B. Morawe: Una última pregunta para finalizar: ¿cabe imaginar una sociedad sin cárceles?

M. Foucault: La respuesta es sencilla: existieron, en efecto, sociedades sin cárceles, y no hace mucho tiempo. La prisión, en tanto que castigo, es una invención de comienzos del siglo XIX. Si consulta los textos de los primeros penalistas del siglo XIX puede comprobar que comenzaban siempre su capítulo sobre las cárceles diciendo: «La prisión es una pena nueva que era desconocida todavía en el siglo pasado». Y el presidente de uno de los primeros congresos penitenciarios internacionales, congreso que, si mi memoria no me falla, tuvo lugar en Bruselas en 1847, decía: «Ya soy muy mayor y todavía me acuerdo de la época en la que no se castigaba a la gente con la cárcel, un tiempo en el que Europa estaba cubierta de patíbulos, de picotas y de cadalsos diversos, en los que se veía a gentes mutiladas que habían perdido una oreja, dos dedos o un ojo. Éstos eran los condenados».* Evocaba este paisaje a la vez visible y abigarrado del castigo, y añadía: «Ahora todo esto está encerrado tras los muros monótonos de la prisión». La gente de esta época era perfectamente consciente de que había nacido una pena absolutamente nueva. Usted quiere hacerme describir una sociedad utópica en la que no existiría la cárcel. El problema es saber si es imaginable una sociedad en la que la aplicación de las reglas estaría controlada

* Discurso de apertura del II° Congreso Internacional Penitenciario (20-23 de septiembre de 1847, Bruselas) pronunciado por el presidente del Congreso, M. Van Meenen, presidente de la Corte de casación de Bruselas, en *Débats du Congrès pénitentiaire de Bruxelles*, Bruselas, Deltombe, 1847, pág. 20.

por los propios grupos sociales. Y en esto radica la cuestión del poder político, el problema de la jerarquía, de la autoridad, del Estado y de los aparatos de Estado. Únicamente cuando se haya dilucidado esta inmensa cuestión se podrá decidir finalmente si se debe poder castigar de esta forma, o es totalmente inútil castigar, o, si la sociedad debe dar ésta u otra respuesta a una determinada conducta irregular.

8. LA VERDAD Y LAS FORMAS JURÍDICAS

«A verdade e as formas juridicas.» *Cuadernos da P.U.C.*, nº 16, junio, de 1974, págs. 5-133 (debate con M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant' Anna). (Conferencias que tuvieron lugar en la Universidad Católica de Río de Janeiro, del 21 al 25 de mayo de 1973.)

I

Lo que me gustaría decir en estas conferencias son cosas posiblemente inexactas, falsas, equívocas, cosas que presento como hipótesis de trabajo, como avances de un trabajo futuro. Solicito por tanto de ustedes indulgencia y, algo más que eso, su afilado y avieso ingenio. Me gustaría en efecto que al final de cada conferencia me planteasen cuestiones, me hiciesen críticas y objeciones para que, en la medida de lo posible, y en la medida también de que mi mente no está aún demasiado rígida, pueda adaptarme a ellas de forma que, al final de las cinco conferencias, podamos conjuntamente haber desarrollado un trabajo en común o haber, eventualmente, realizado algunos progresos.

Hoy presentaré una reflexión metodológica para introducir el problema que he titulado «La verdad y las formas jurídicas», un título que podrá parecerles un tanto enigmático. Intentaré presentarles algo así como el punto de convergencia de tres o cuatro líneas de investigación ya exploradas, ya registradas, para confrontarlas y reunirlas en una especie de investigación que no considero original, pero sí al menos innovadora.

La primera línea es una investigación puramente histórica: ¿cómo han podido formarse, a partir de prácticas sociales, determinados ámbitos de saber? La cuestión es la siguiente: existe una tendencia que podríamos denominar, un tanto irónicamente, el

marxismo académico, que consiste en indagar cómo las condiciones económicas de existencia pueden encontrar su reflejo y su expresión en la conciencia de los hombres. Me parece que este tipo de análisis, tradicional en el marxismo universitario tanto en Francia como en Europa, presenta un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, y las formas mismas de conocimiento, están dadas en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de existencia lo único que hacen es depositarse o imprimirse en ese sujeto definitivamente dado.

Mi objetivo será mostrarles cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar ámbitos de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento. El propio sujeto de conocimiento también tiene una historia, la relación del sujeto con el objeto o, más claramente, la verdad misma tiene una historia.

Así pues me gustaría, en concreto, mostrar cómo se pudo formar en el siglo XIX un determinado saber sobre el hombre, un saber sobre la individualidad, sobre el individuo normal o anormal, dentro o fuera de la norma, un saber que, en realidad, nació de las prácticas sociales de control y de vigilancia. Y me gustaría mostrar también cómo, en cierto modo, ese saber no se impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se imprimió en él, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. La historia de los campos del saber en su relación con las prácticas sociales, al cuestionar la primacía de un sujeto de conocimiento como algo definitivamente dado, constituye el primer eje de investigación que les propongo.

La segunda línea es metodológica, se podría denominar análisis de los discursos. En este ámbito también existe, me parece, una tendencia proveniente de un tradición reciente, pero ya aceptada en las universidades europeas, a tratar el discurso como un conjunto de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas sintácticas de construcción.

Hace algunos años resultaba original e importante decir y mostrar que lo que se hacía con el lenguaje —poesía, literatura, filosofía, discursos en general— obedecía a un determinado número de leyes o de regularidades internas: las leyes y las regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los actos de lenguaje fue un descubrimiento que tuvo su importancia en una época determinada. Ha llegado el momento de considerar estos hechos de discurso no

tanto simplemente en su aspecto lingüístico, sino también, en cierto modo —y en este punto me inspiro en investigaciones realizadas por los anglosajones y norteamericanos— en tanto que juegos, *games*, juegos estratégicos de acción y de reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y de evasión, así como de lucha. El discurso es ese conjunto regular formado por hechos lingüísticos, por una parte, y por hechos polémicos y estratégicos, por otra. Este análisis del discurso como juego estratégico y polémico constituye, a mi juicio, el segundo eje de investigación.

En fin, el tercer eje de investigación que les propongo, y que va a definir, a través de su encuentro con los dos primeros, el punto de convergencia en el que me sitúo, consistiría en una reelaboración de la teoría del sujeto. Esta teoría se vio profundamente modificada y renovada, a lo largo de los últimos años, por toda una serie de teorías, o más precisamente aún, por toda una serie de prácticas, entre las que, por supuesto, en un primer plano se encuentra el psicoanálisis. El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que reevaluó de un modo más fundamental la prioridad un tanto sacralizada conferida al sujeto, prioridad que se estableció en el pensamiento occidental a partir de Descartes.

Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, implícita o explícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello a partir de lo cual la libertad se revelaba y la verdad podía eclosionar. Pues bien, me parece que el psicoanálisis cuestionó, de un modo insistente, esta posición absoluta del sujeto. Pero si bien el psicoanálisis la cuestionó, en contrapartida, en el terreno de lo que podríamos denominar la teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, o en el de la historia de las ciencias, o incluso en el de la historia de las ideas, me parece que la teoría del sujeto continuó siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana y kantiana —a este nivel de generalización en el que me sitúo no hago diferencias entre las concepciones cartesiana y kantiana.

En la actualidad, cuando se hace historia —historia de las ideas, del conocimiento, o simplemente historia— se sigue aferrado a este sujeto de conocimiento, a este sujeto de representación convertido en punto de origen a partir del cual el conocimiento es posible y se manifiesta la verdad. Sería interesante intentar ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en

cada instante. Hacia esta crítica radical del sujeto humano por la historia debemos tender.

Una determinada tradición universitaria o académica del marxismo no acaba de romper con esta concepción filosófica tradicional del sujeto. Sin embargo, a mi modo de ver, esto es lo que hay que hacer: mostrar la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso considerado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales.

Tal es el fondo teórico de los problemas que me gustaría suscitar.

Me pareció que entre las prácticas sociales, cuyo análisis histórico permite localizar la formación de nuevas formas de subjetividad, las prácticas jurídicas o, más concretamente, las prácticas judiciales están entre las más importantes.

La hipótesis que me gustaría avanzar es la de que hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, la historia de una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal y como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otro lado, y en segundo lugar, me parece que existen en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, muchos otros lugares en donde se forma la verdad, en donde se definen una serie de reglas de juego —reglas de juego a partir de las cuales surgen determinadas formas de subjetividad, determinados objetos, determinados tipos de saber—, y, por consiguiente, se puede, a partir de aquí, realizar una historia externa, una historia exterior de la verdad.

Las prácticas judiciales, la forma a través de la cual se arbitran entre los hombres las faltas y las responsabilidades, el modo mediante el cual se concibió y definió en la historia de Occidente el medio por el que podían ser juzgados los hombres en función de los errores cometidos, la forma a través de la cual se impuso a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras, todas estas reglas o, si ustedes lo prefieren, todas estas prácticas regulares —pero prácticas también modificadas sin cesar a través de la historia—, constituyen a mi juicio una de las formas a través de las cuales nuestra sociedad definió tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas.

He aquí el panorama general del tema que trato de desarrollar: las formas jurídicas y, por tanto, también su evolución en el campo del derecho penal, en tanto que lugar de origen de un número determinado de formas de verdad. Intentaré mostrarles cómo determinadas formas de verdad pueden ser definidas a partir de la prác-

tica penal, ya que lo que se denomina *enquête** —encuesta tal y como fue practicada por los filósofos desde el siglo XV al XVIII y también por los científicos, ya fuesen geógrafos, botánicos, zoólogos, economistas— es una forma característica de la verdad en nuestras sociedades.

¿Cúal es, por tanto, el origen de la encuesta? El origen de la encuesta lo encontramos en una práctica política y administrativa, de la que voy a hablarles, pero se encuentra también en la práctica judicial. A mediados de la Edad Media la encuesta apareció como forma de investigación de la verdad en el interior del orden jurídico; Occidente elaboró las técnicas complejas de encuesta para saber quién había hecho qué, en qué condiciones, y en qué momento, y estas técnicas, posteriormente, fueron utilizadas en el campo científico y en el ámbito de la reflexión filosófica.

En el siglo XIX se inventaron también, igualmente, a partir de problemas jurídicos, judiciales, penales, formas de análisis bastante sorprendentes que denominaré *examen** y ya no encuesta. Tales formas de análisis dieron lugar al nacimiento de la sociología, la psicología, la psicopatología, la criminología, el psicoanálisis. Intentaré mostrarles cómo cuando se indaga en busca del origen de estas formas de análisis uno se da cuenta de que nacieron ligadas directamente a la formación de un determinado número de controles políticos y sociales, en el momento de la formación de la sociedad capitalista, a finales del siglo XIX.

Ésta es, a grandes rasgos, la formulación de lo que vamos a tratar en las conferencias siguientes. En la próxima conferencia hablaré del nacimiento de la encuesta en el pensamiento griego, cómo surge a partir de algo que no es totalmente un mito ni totalmente una tragedia: la historia de Edipo. No hablaré de la historia de Edipo como punto de origen, de formulación del deseo o de formas del deseo del hombre, sino por el contrario, como un episodio bastante sorprendente de la historia del saber, y como punto de partida de la encuesta. En la conferencia siguiente hablaré de la relación que se estableció en la Edad Media, del conflicto, de la oposición entre el régimen de la *épreuve** y el sistema de encuesta. Por último, en las dos últimas conferencias hablaré de lo que denomino el examen o las ciencias del examen que están en relación con la formación y la estabilización de la sociedad capitalista.

De momento quisiera retomar, de forma diferente, las reflexiones metodológicas de las que he hablado hace un momento. Habría

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

sido posible, y quizás mas honesto, citar sólo un nombre, el de Nietzsche, pues lo que yo digo aquí no tiene sentido si no es en relación con la obra de Nietzsche, ya que me parece que, entre los modelos a los que se puede recurrir para realizar las investigaciones que propongo, es el mejor, el más eficaz y el más actual. En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo, que hace el análisis histórico del nacimiento de un determinado tipo de saber —sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento.

Me propongo ahora seguir, en la obra de Nietzsche, las grandes líneas que pueden servirnos de modelo para realizar estos análisis.

Como punto de partida me serviré de un texto de Nietzsche, de 1873, un texto que únicamente apareció en una edición póstuma: «En el recodo de un rincón cualquiera del universo, inundado por los fuegos de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el cual animales inteligentes inventaron el conocimiento. Éste fue el instante más arrogante y engañoso de la historia universal».*

En este texto extremadamente rico y difícil dejaría de lado varias cosas, y entre ellas —y sobre todo— la célebre frase: «Éste fue el instante más arrogante». Consideraré en primer lugar, y con gusto, la insolencia, la desenvoltura de Nietzsche cuando dice que el conocimiento fue inventado en un astro y en un momento determinado. Hablo de insolencia en este texto de Nietzsche ya que no se debe olvidar que, en 1873 se estaba, si no en pleno kantismo, al menos en pleno neokantismo. Y la idea de que el tiempo y el espacio no son formas de conocimiento, sino, que son por el contrario una especie de rocas primitivas sobre las cuales viene a fijarse el conocimiento, es algo absolutamente inadmisible para la época.

Me gustaría limitarme a esto, deteniéndome en primer lugar en el propio término de invención. Nietzsche afirma que, en un momento determinado del tiempo, y en un lugar determinado del universo, animales inteligentes inventaron el conocimiento. El término que emplea, «invención» —el término alemán es *Erfindung*—, es con frecuencia utilizado en sus textos y siempre con un sentido y una intención polémicas. Nietzsche, cuando habla de invención, tiene siempre en mente un término que se opone a «invención»: el

* Nietzsche (F.), *Verité et mensonge au sens extra-moral* (1873; trad. M. Haar y M. de Launay), en *Oeuvres philosophiques complètes*, París, Gallimard, 1975, t. I, vol. II: *Écrits posthumes* (1870-1873), pág. 277 (trad. cast.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1990).

término «origen». Cuando dice «invención» lo hace para no decir «origen»; cuando dice *Erfindung* es para no decir *Ursprung*.

Existen toda una serie de pruebas que confirman este uso. Presentaré dos o tres. Por ejemplo, en un texto que creo que es de *La gaya ciencia*, en el que habla de Schopenhauer reprochándole su análisis de la religión, Nietzsche dice que Schopenhauer cometió el error de buscar el origen —*Ursprung*— de la religión en un sentimiento metafísico que supuestamente estaría presente en todos los hombres y que contendría, por anticipación, el núcleo de cualquier religión, su modelo al mismo tiempo verdadero y esencial. Nietzsche afirma: he aquí un análisis de la historia de la religión totalmente falso, ya que admitir que la religión tiene su origen en un sentimiento metafísico significa, pura y simplemente, que la religión ya existía, al menos en estado implícito, envuelta en este sentimiento metafísico. Ahora bien, dice Nietzsche, la historia no es esto, la historia no puede hacerse de esta manera, las cosas no han sucedido así pues la religión no tiene origen, no tiene *Ursprung*, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión. En un momento dado ha sucedido algo que hizo aparecer la religión. La religión fue producida, no existía con anterioridad. Entre la gran continuidad del *Ursprung* descrito por Schopenhauer y la ruptura que caracteriza la *Erfindung* de Nietzsche existe una oposición fundamental.

Nietzsche, refiriéndose a la poesía, siempre en *La gaya ciencia*, afirma que existen aquellos que buscan el origen, *Ursprung*, de la poesía, pero que a decir verdad no hay *Ursprung* de la poesía, no hay más que una invención de la poesía.* Un día alguien tuvo la curiosa idea de utilizar un número determinado de propiedades rítmicas o musicales del lenguaje para hablar, para imponer sus palabras, para establecer a través de ellas, una determinada relación de poder sobre los otros. La poesía fue también inventada o fabricada.

Está también el célebre pasaje situado al final del primer discurso de *La genealogía de la moral*, en el que Nietzsche se refiere a esta especie de gran factoría, de gran fábrica en la que se produce el ideal.**

* Nietzsche (F.), *Le Gai Savoir* (1883; trad. de la 2ª edición de 1887, por P. Klossowski), libro V, § 353: *De L'origine des religions*, *op. cit.*, t. V, 1967, págs. 238-239 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1987).

** Nietzsche (F.), *La Généalogie de la morale* (1887; trad. Y. Hildenbrand y J. Gratien), Primera disertación, § 14: «¿Quiere alguien hundir por un instante la mirada en el secreto, allí donde *se fabrican los ideales* terrestres?... Esta oficina en la que *se fabrican los ideales*, me parece que huele a impostura» (*op. cit*, t. VII, 1971, págs. 243-244) (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998).

El ideal no tiene un origen, fue también inventado, fabricado, producido por una serie de mecanismos, de pequeños mecanismos.

La invención, *Erfindung* es, para Nietzsche, por una parte, una ruptura, por otra, algo que posee un comienzo insignificante, bajo, mezquino, inconfesable. Éste es el punto crucial de la *Erfindung*. La poesía fue inventada mediante oscuras relaciones de poder. También la religión fue inventada igualmente mediante meras y oscuras relaciones de poder. Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los contrapone a la solemnidad del origen, tal y como éste es concebido por los filósofos. El historiador no debe temer las mezquindades, ya que fue de mezquindad en mezquindad, de nimiedad en nimiedad, como por último se formaron las grandes cosas. A la solemnidad del origen es necesario oponer, si nos atenemos al rigor del método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de estas producciones, de estas invenciones.

El conocimiento fue por tanto inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, es decir, en términos más precisos, por muy paradójico que parezca, que el conocimiento no está de ningún modo inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el más antiguo instinto del hombre o, inversamente, no existe en el comportamiento humano, en el apetito humano, en el instinto humano, algo así como un germen del conocimiento.

De hecho el conocimiento, dice Nietzsche, tiene una relación con los instintos, pero no puede estar presente en ellos, ni tampoco es un instinto más. El conocimiento es simplemente el resultado del juego, del enfrentamiento, de la unión, de la lucha y el compromiso entre los instintos. Si se produce algo es porque los instintos se encuentran, luchan entre sí, y llegan finalmente, al final de sus batallas, a un compromiso. Y éste algo es el conocimiento.

Para Nietzsche, por tanto, el conocimiento no es algo que tenga la misma naturaleza que los instintos, no es una especie de refinamiento de los propios instintos. El conocimiento tiene como fundamento, como base y punto de partida, los instintos, pero los instintos en su confrontación, de donde se deriva que el conocimiento no es sino un resultado de superficie. El conocimiento es como un destello, como una luz que irradia, pero que se produce mediante mecanismos o realidades que son de naturaleza totalmente diversa. El conocimiento es efecto de los instintos, es como un golpe de suerte, o como el resultado de un largo compromiso. Es, en palabras de Nietzsche, como «una chispa entre dos espadas», pero una chispa que no está hecha del mismo hierro que las espadas.

El conocimiento, efecto de superficie, no esbozado de antemano en la naturaleza humana, conduce su juego más allá de los instintos, por encima de ellos, en medio de ellos, los comprime, traduce un determinado estado de tensión o de calma entre los instintos. Pero no se puede deducir el conocimiento de forma analítica, como si fuese una especie de derivación natural; no se puede, de ningún modo, deducirlo de los propios instintos. El conocimiento, en el fondo, no forma parte de la naturaleza humana. La lucha, el combate, el resultado del combate y, en consecuencia, el riesgo y el azar darán lugar al conocimiento. El conocimiento no es instintivo, es antiinstintivo, del mismo modo que no es natural, es antinatural.

Éste es el primer sentido que se puede dar a la idea de que el conocimiento es una invención y de que no tiene origen. Pero el otro sentido que se puede dar a esta afirmación sería que el conocimiento, además de no estar ligado a la naturaleza humana, además de no provenir de la naturaleza humana, no está tampoco emparentado, por un derecho de origen, con el mundo que hay que conocer. Según Nietzsche no existe ningún parecido, ninguna afinidad preestablecida, entre el conocimiento y las cosas que habría que conocer. Es preciso decir, en términos más rigurosamente kantianos, que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas.

He aquí la gran ruptura con lo que había sido la tradición de la filosofía occidental; el propio Kant había sido el primero en decir que las condiciones de la experiencia y las del objeto de la experiencia eran idénticas. Nietzsche piensa, por el contrario, que entre el conocimiento y el mundo que hay que conocer existe tanta diferencia como entre el conocimiento y la naturaleza humana. Se tiene por tanto una naturaleza humana, un mundo, y algo que existe entre los dos que se llama conocimiento, sin que exista entre ellos ninguna afinidad, ninguna semejanza, ni tan siquiera un lazo de naturaleza.

El conocimiento no tiene relación de afinidad con el mundo que hay que conocer, dice Nietzsche con frecuencia. Sólo citaré un texto de *La gaya ciencia*, el aforismo 109: «El carácter del conjunto del mundo es, desde toda la eternidad, el del caos en razón no tanto de la ausencia de necesidad, cuanto de la ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría».* El mundo no pretende en absoluto imitar al hombre, ignora cualquier ley. Guardémonos mucho de decir que hay leyes en la naturaleza. El conocimiento tie-

* Nietzsche (F.), *Le Gai Savoir, op. cit.*, libro III, § 109, pág. 126 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1998).

ne que luchar contra un mundo sin orden, sin conexiones, sin formas, sin belleza, sin sabiduría. A este mundo se refiere el conocimiento. Nada hay en el conocimiento que lo predisponga, en razón de cualquier presunto derecho, a conocer este mundo. No es natural a la naturaleza el ser conocida. Así pues, entre el instinto y el conocimiento se encuentra no tanto continuidad cuanto una relación de lucha, de dominación, de servidumbre, de compensación; de igual modo, entre el conocimiento y las cosas que el conocimiento debe conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural, sino que únicamente puede existir una relación de violencia, de dominación, de poder y de fuerza, de infracción. El conocimiento no puede ser más que una infracción de las cosas que hay que conocer y, por tanto, no es una percepción, un reconocimiento, una identificación de esto o de aquello.

Me parece que, en este análisis de Nietzsche, nos encontramos con una doble y muy importante ruptura respecto a la tradición de la filosofía occidental, de la que hay que extraer una lección. La primera es la ruptura entre el conocimiento y las cosas. ¿Qué es lo que, efectivamente, en la filosofía occidental, aseguraba que las cosas que hay que conocer y el propio conocimiento estuviesen en una relación de continuidad? ¿Qué es lo que aseguraba en el conocimiento el poder de conocer verdaderamente las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Qué es lo que garantizaba esto en la filosofía occidental sino era Dios? Desde Descartes, por no ir más lejos, e incluso hasta Kant, Dios ciertamente no es más que ese principio que asegura que existe una armonía entre el conocimiento y las cosas que hay que conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado, de verdad, en las cosas del mundo, Descartes tuvo que afirmar la existencia de Dios.

Si ya no existe una relación entre el conocimiento y las cosas que hay que conocer, si la relación entre el conocimiento y las cosas conocidas es arbitraria, si es una relación de poder y de violencia, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento deja de ser indispensable. En el mismo pasaje de *La gaya ciencia* en el que Nietzsche evoca la ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza en el mundo, se pregunta precisamente lo siguiente: «¿Cuándo cesarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos desdivinizado totalmente a la naturaleza?».*

La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza de forma estricta con un análisis como el que realiza Nietzsche.

* Ibíd.

En segundo lugar, diría que si es cierto que entre el conocimiento y los instintos —todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano— únicamente hay ruptura, relaciones de dominación y de servidumbre, relaciones de poder, entonces desaparece no sólo Dios, sino el sujeto en su unidad y en su soberanía.

Si nos remontamos a la tradición filosófica a partir de Descartes, por no ir más lejos, observamos que la unidad del sujeto humano estaba asegurada por la continuidad que va del deseo al conocimiento, del instinto al saber, del cuerpo a la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es verdad que, de un lado, están los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos de la mecánica del cuerpo y de la voluntad y, del otro, —a un nivel de la naturaleza totalmente diferente—, el conocimiento, entonces ya no se tiene necesidad de la unidad del sujeto humano, podemos admitir que existen sujetos o que no existen. Y por eso el texto de Nietzsche que he citado, dedicado a la invención del conocimiento, me parece que rompe con la tradición más antigua y más consolidada de la filosofía occidental.

Así pues cuando Nietzsche dice que el conocimiento es el resultado de los instintos, pero que no es un instinto, ni tampoco proviene directamente de los instintos, ¿qué quiere decir exactamente y cómo concibe ese curioso mecanismo mediante el cual los instintos, sin tener ninguna relación de naturaleza con el conocimiento, pueden, mediante su simple juego producir, fabricar, inventar un conocimiento que no tiene nada que ver con ellos? Tal es la segunda serie de problemas que me gustaría abordar.

Existe un texto en *La gaya ciencia*, el aforismo 333, que se puede considerar como uno de los análisis más estrictos de los que ha realizado Nietzsche sobre esta producción, esta invención del conocimiento. En ese largo texto titulado «¿Qué significa conocer?», Nietzsche retoma un texto de Spinoza en el que éste contraponía *intelligere*, comprender, a *ridere*, *lugere* y *detestari*.* Spinoza decía que, si queremos comprender las cosas, si queremos comprenderlas realmente en su naturaleza, en su esencia y, por tanto, en su verdad, es preciso que nos guardemos de reírnos de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Únicamente cuando esas pasiones se aquieten podremos al fin comprender. Nietzsche decía que esto no solamente no es cierto, sino que acontece justamente lo contrario. *Intelligere*, comprender, no es nada más que un cierto juego, o mejor, el resultado de un cierto juego, de una cierta composición,

* *Op. cit.*, § 333, pág. 210.

o compensación, entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar, y *detestari*, detestar.

Nietzsche dice que únicamente comprendemos gracias a que por debajo de todo eso se encuentra el juego y la lucha de esos tres instintos, de esos tres mecanismos, o de esas tres pasiones que son la risa, la lamentación y el odio.* En este sentido son muchas cosas las que se deben tener en consideración.

En primer lugar, debemos señalar que esas tres pasiones, o esas tres pulsiones —reír, deplorar, detestar— tienen en común el hecho de ser un modo no tanto de aproximarse al objeto, de identificarse con él, cuanto, por el contrario, de mantener el objeto a distancia, de diferenciarse de él o de situarse en ruptura con él, de protegerse de él mediante la risa, de desvalorizarlo mediante el lamento, de alejarlo, o, eventualmente, destruirlo mediante el odio. Por consiguiente, todas esas pulsiones que están en la raíz del conocimiento y lo producen, tienen en común el poner el objeto a distancia, una voluntad de alejarse de él y de alejarlo al mismo tiempo, en fin, una voluntad de destruirlo. Tras el conocimiento, sin duda, habita una oscura voluntad no tanto de conducir el objeto hacia uno mismo, ni de identificarse con él, sino, por el contrario, una voluntad oscura de alejarlo y destruirlo. Tal es el radical carácter avieso y afilado del conocimiento.

Llegamos así a una segunda idea importante: que estas pulsiones —reír, deplorar, detestar— pertenecen todas al orden de las malas relaciones. Tras el conocimiento, en la raíz del conocimiento, Nietzsche no sitúa una especie de afección, de pulsión o de pasión, que nos llevaría a amar el objeto que hay que conocer, sino más bien pulsiones que nos sitúan en una posición de odio, de desprecio o de temor ante las cosas que son amenazadoras y presuntuosas.

Si estas tres pulsiones —reír, deplorar, odiar— son capaces de producir el conocimiento no es, según Nietzsche, porque se han calmado, como decía Spinoza, o se han reconciliado, o porque han logrado una unidad. Es, por el contrario, porque han luchado entre ellas, porque se han enfrentado, porque se han combatido, porque han intentado, como dice Nietzsche, hacerse daño unas a otras. Así es como estas tres pulsiones, al estar en un estado de guerra, en una estabilización momentánea de este estado de guerra, llegan a una especie de estado, de ruptura, en el que por último el conocimiento aparecerá como «la chispa entre dos espadas».

* La voluntad de ironizar (*Verlachen*), de deplorar (*Beklagen*), de deshonrar (*Vermünschen*), según la traducción de Klossowski, *op. cit.*, t. V, pág. 222. *(N. del t.)*

No existe por tanto en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación, sino más bien, por el contrario, una relación de distancia o de dominación; en el conocimiento no hay algo parecido a la felicidad o al amor, sino odio y hostilidad; no hay unificación sino más bien un sistema precario de poder. Los grandes temas presentes tradicionalmente en la filosofía occidental han sido totalmente cuestionados en este texto de Nietzsche.

La filosofía occidental —esta vez no es necesario referirse a Descartes, podemos remontarnos a Platón— caracterizó siempre el conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad. Todos estos grandes temas están actualmente en cuestión. Se comprende ahora por qué Nietzsche se refiere a Spinoza, pues éste fue, de entre todos los filósofos occidentales, quien llevó mas lejos esta concepción del conocimiento en tanto que adecuación, beatitud y unidad. Nietzsche sitúa en el centro, en la raíz del conocimiento, algo como el odio, la lucha, la relación de poder.

Se comprende entonces la razón por la que Nietzsche afirma que el filósofo es aquel que se equivoca más fácilmente sobre la naturaleza del conocimiento, ya que la ha pensado siempre bajo la forma de la adecuación, del amor, de la unidad, de la pacificación. Ahora bien, si se quiere saber lo que es el conocimiento, no es necesario que nos acerquemos a las formas de vida, de existencia, de ascetismo, propias del filósofo. Si se quiere realmente conocer el conocimiento, saber qué es, captarlo en su raíz, en su producción, uno debe acercarse no tanto a los filósofos, cuanto a los políticos, se debe comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Únicamente en estas relaciones de lucha y de poder, en el modo como las cosas y los hombres se odian, luchan, intentan dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, es como se comprende en qué consiste el conocimiento.

Se puede entonces comprender cómo un análisis de este tipo nos introduce de forma eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos de conocimiento y del sujeto de conocimiento.

Pero antes de seguir me gustaría responder a una posible objeción: «Todo esto está muy bien, pero no está en Nietzsche; su delirio, su obsesión por encontrar en todas partes relaciones de poder, por introducir esta dimensión de lo político, incluso en la historia del conocimiento, o en la historia de la verdad, es lo que le ha hecho creer que Nietzsche decía eso».

A esto responderé dos cosas. En primer lugar, he elegido este texto de Nietzsche en función de mis intereses, no para mostrar

cuál era la concepción nietzscheana del conocimiento —ya que existen innumerables textos bastante contradictorios entre sí a este respecto—, sino únicamente por mostrar que existen en Nietzsche una serie de elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para un análisis histórico de lo que yo denominaría la política de la verdad, un modelo que se encuentra realmente en Nietzsche, y que incluso constituye, a mi parecer, uno de los modelos más importantes existentes en su obra para la comprensión de algunos elementos aparentemente contradictorios de su concepción del conocimiento.

En efecto, si se admite que esto es lo que Nietzsche entiende por descubrimiento del conocimiento, si todas estas relaciones se encuentran más allá del conocimiento que, en cierto modo, no es más que su resultado, entonces se pueden comprender algunos textos de Nietzsche.

En primer lugar, todos aquellos textos en los que Nietzsche afirma que no existe un conocimiento en sí mismo. Una vez más es necesario pensar en Kant, aproximar a los dos filósofos y verificar todas sus diferencias. Lo que cuestionaba la crítica kantiana era la posibilidad de un conocimiento del en-sí, un conocimiento de una verdad o de una realidad en sí misma. Nietzsche, en *La genealogía de la moral* decía: «Guardémonos, por tanto, a partir de ahora, señores filósofos (...) de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como "razón pura", "espiritualidad absoluta", "conocimiento en sí"».* Y aún más, Nietzsche decía también en *La voluntad de poder* que no existe el ser en sí, del mismo modo que tampoco puede haber conocimiento en-sí.** Y cuando dice esto designa algo totalmente diferente de lo que Kant entendía por conocimiento en sí. Nietzsche quiere decir que no existe una naturaleza del conocimiento, una esencia del conocimiento, condiciones universales del conocimiento, sino que el conocimiento es, en cada momento, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es, en efecto, un acontecimiento que se puede situar bajo el signo de la actividad. El conocimiento no es una facultad ni una estructura universal. El conocimiento, incluso cuando utiliza un determinado número de elementos que pueden pasar por universales, será algo sólo del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto.

* Nietzsche (F.), *La Généalogie de la morale, op. cit.*, Tercera disertación: «Que signifient les idéaux ascétiques?», § 12, pág. 309.

** Nietzsche (F.), *La Volonté de puissance* (1885-1888; trad. G. Bianquis), t. I, libro V: «Critique des valeurs supérieures, rapportées à la vie», § 175, pág. 92.

Podemos comprender así la serie de textos en los que Nietzsche afirma que el conocimiento tiene un carácter de perspectiva. Cuando Nietzsche dice que el conocimiento siempre es una perspectiva, no quiere decir —lo que sería una mezcla de kantismo y de empirismo—, que el conocimiento se encuentre limitado en el hombre por una serie de condiciones, de límites derivados de la naturaleza humana, del cuerpo humano, o de la estructura del propio conocimiento. Cuando Nietzsche habla del carácter de perspectiva del conocimiento lo que quiere designar es el hecho de que no hay conocimiento más que bajo la forma de un cierto número de actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos a través de los cuales el ser humano se apropia violentamente de una serie de cosas, reacciona a toda una serie de situaciones, les impone relaciones de fuerza. Dicho en otros términos, el conocimiento es siempre una determinada relación estratégica en la que el hombre está situado. Esta relación estratégica definirá el efecto de conocimiento, y por esto sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese por naturaleza necesariamente parcial, oblicuo, de perspectiva. El carácter de perspectiva del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre de su carácter polémico y estratégico. Se puede hablar del carácter de perspectiva del conocimiento porque hay lucha, y el conocimiento es el efecto de esta lucha.

Se explica así que encontremos en Nietzsche la idea, una idea que retorna constantemente, de que el conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más concreto a la vez. El conocimiento esquematiza, ignora las diferencias, asimila las cosas entre sí, y lo hace sin ningún fundamento de verdad. Por eso el conocimiento es siempre un desconocimiento. Por otra parte, el conocimiento siempre es algo que acecha torvamente, insidiosamente y agresivamente a individuos, cosas, situaciones. No hay conocimiento más que en la medida en que entre el hombre y lo que conoce se trama algo así como una lucha singular, un *tête-à-tête,** un duelo. En el conocimiento hay siempre algo que es del orden del duelo y que hace que el conocimiento sea singular. Éste es el carácter contradictorio del conocimiento tal y como es definido en los textos de Nietzsche que aparentemente se contradicen: generalizante y siempre singular.

Ya ven cómo, a través de los textos de Nietzsche, se puede reelaborar no tanto una teoría general del conocimiento, cuanto un mo-

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

delo que permite abordar el objeto de estas conferencias: el problema de la formación de una serie de campos del saber a partir de relaciones de fuerza y de relaciones políticas existentes en la sociedad.

Vuelvo ahora a mi punto de partida. En una determinada concepción que se tiene en el medio universitario del marxismo, o en una determinada concepción del marxismo que se impuso en la universidad, encontramos siempre, en el fondo del análisis, la idea de que las relaciones de fuerza, las condiciones económicas, las relaciones sociales, son datos previos a los individuos, pero que al mismo tiempo se imponen a un sujeto de conocimiento que permanece idéntico a sí mismo, salvo en relación con las ideologías consideradas como errores.

Nos encontramos así con esta noción tan importante, y al mismo tiempo tan embarazosa, que es la noción de ideología. En los análisis marxistas tradicionales la ideología es una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento se ve empañada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por las relaciones sociales o por las formas políticas que se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de esas condiciones políticas o económicas de existencia que recae sobre un sujeto de conocimiento que, normalmente, debería estar abierto a la verdad.

Lo que pretendo mostrar en estas conferencias es como, en realidad, las condiciones políticas, económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino algo a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, por tanto, las relaciones de verdad. Únicamente puede haber determinados tipos de sujetos de conocimiento, determinados órdenes de verdad, determinados ámbitos de saber a partir de condiciones políticas que son el suelo en el que se forman el sujeto, los territorios del saber y las relaciones con la verdad. Únicamente desembarazándonos de esos grandes temas del sujeto de conocimiento —al mismo tiempo originario y absoluto—, sirviéndonos para ello eventualmente del modelo nietzscheano, podremos hacer una historia de la verdad.

Presentaré algunos esbozos de esta historia a partir de prácticas judiciales de las que nacieron los modelos de verdad que aún circulan en nuestra sociedad, modelos que todavía se imponen en ella y que rigen no sólo en el terreno de la política, en el ámbito del comportamiento cotidiano, sino también en el orden de la ciencia. También en la ciencia se encuentran modelos de verdad cuya formación proviene de estructuras políticas que no se imponen desde

el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son, por sí mismas, constitutivas del sujeto de conocimiento.

II

Hoy me gustaría hablarles de la historia de Edipo, tema que desde hace un año se convirtió en algo bastante superado. A partir de Freud, la historia de Edipo era considerada como la historia que narraba la fábula más antigua de nuestro deseo y de nuestro inconsciente. Ahora bien, después de la publicación, el año pasado, del libro de Deleuze y Guattari *L'Anti-Oedipe,** la referencia a Edipo juega un papel completamente diferente.

Deleuze y Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-niño no revela una verdad atemporal, ni una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron mostrar que este famoso triángulo edípico constituye, para los analistas que lo manipulan en el interior de la cura, un cierto modo de contener el deseo, de garantizar que el deseo no va a incardinarse, a extenderse en el mundo que nos rodea, en el mundo histórico, que el deseo permanece en el interior de la familia y se desarrolla como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el niño.

Edipo no sería pues tanto una verdad de la naturaleza, cuanto un instrumento de limitación y de coacción que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contener el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar definida por nuestra sociedad en un momento determinado. En otros término, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de coacción que el psicoanálisis intenta imponer a nuestro deseo y a nuestro inconsciente en la cura psicoanalítica. Edipo es un instrumento de poder, es un modo específico del poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente.

Confieso que un problema como éste me atrae mucho y que también yo me siento tentado a investigar, tras eso que se pretende que es la historia de Edipo, algo que tiene que ver no tanto con la historia indefinida, siempre renovada de nuestro deseo y de nuestro inconsciente, cuanto con la historia de un poder, de un poder político.

Abro un paréntesis para recordar que todo lo que intento decir, que todo lo que Deleuze, con mucha más profundidad, mostró en

* Deleuze (G.), y Guattari (F.), *Capitalisme et Schizophrénie*, t. 1.: *L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972 (trad. cast.: *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1995).

su *Anti-Edipo*, forma parte de un conjunto de investigaciones que no tienen nada que ver, al contrario de lo que dicen los periódicos, con lo que tradicionalmente se denomina «estructura». Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto «estructuralistas». Si se me preguntase qué es lo que yo hago, y qué es lo que hacen otros, que lo hacen mejor que yo, respondería que no hacemos una investigación de las estructuras. Sirviéndome de un juego de palabras diría que hacemos investigaciones dinásticas. Jugando con los términos griegos *δύναμίς δυναστεία*, diría que intentamos hacer aparecer lo que en la historia de nuestra cultura permaneció hasta ahora más escondido, más oculto, más profundamente enraizado: las relaciones de poder. Curiosamente las estructuras económicas de nuestra sociedad son mejor conocidas, están mejor inventariadas, mejor definidas que las estructuras del poder político. En esta serie de conferencias me gustaría mostrar el modo mediante el cual las relaciones políticas se establecieron y se incardinaron profundamente en nuestra cultura dando lugar a una serie de fenómenos que no pueden ser explicados si no se los relaciona con las estructuras económicas, con las relaciones económicas de producción, pero que también tienen que ver con las relaciones políticas que marcan la trama de nuestra existencia.

Me propongo mostrar cómo la tragedia de Edipo, la que se puede leer en Sófocles —dejaré de lado el trasfondo mítico al que está ligada—, es representativa y en cierto modo instaura un tipo determinado de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, del que nuestra civilización aún no se ha liberado. Me parece que existe un complejo de Edipo en nuestra civilización, pero este complejo no se refiere a nuestro inconsciente, ni a nuestro deseo, ni a las relaciones entre deseo e inconsciente. Si existe complejo de Edipo, éste no se juega tanto en el plano el individual cuanto en el colectivo, no tiene que ver tanto con el deseo ni con el inconsciente, cuanto con el poder y el saber. Esta especie de «complejo» es lo que me gustaría analizar.

La tragedia de *Edipo** es fundamentalmente el primer testimonio que poseemos de las prácticas judiciales griegas. Como todo el mundo sabe es una historia en la que personas —un soberano, un pueblo—, que ignoran una determinada verdad, consiguen descubrir, mediante una serie de técnicas de las que luego hablaremos,

* Sófocles, *Oedipe Roi* (trad. P. Masqueray), París, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1940 (trad. cast.: *Edipo rey*, Zamora, Lucina, 1993).

una verdad que pone en cuestión la soberanía misma del soberano. La tragedia de *Edipo* es pues la historia de una búsqueda de la verdad, es un procedimiento de búsqueda de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de la época. Por esta razón el primer problema que se plantea es el de saber en qué consistía, en la Grecia arcaica, la búsqueda judicial de la verdad.

El primer testimonio de la búsqueda de la verdad en el procedimiento judicial griego se remonta a *La Ilíada*. Se trata de la historia de la desavenencia que enfrenta a Antíloco y Menelao durante los juegos organizados con motivo de la muerte de Patroclo.* En esos juegos hay una carrera de carros que, como de costumbre, se desarrollaba en un circuito de ida y vuelta, pasando por un mojón que era preciso bordear acercándose a él lo más posible. Los organizadores de los juegos habían situado en ese lugar a alguien que debía de ser el responsable de que se respetasen las normas de la carrera, y del que Homero dice, sin nombrarlo personalmente, que es un testigo, ἴστωρ, el que está ahí para ver. La carrera empieza y en cabeza se sitúan en el momento de dar la curva Antíloco y Menelao. Se produce una irregularidad y, cuando Antíloco llega el primero, Menelao presenta una impugnación y dice al juez o al jurado, que es quien otorga el premio, que Antíloco cometió una irregularidad. Surge la protesta, el litigio. ¿Cómo establecer la verdad? Llama la atención que en este texto de Homero no se apela al que vio, al famoso testigo que estaba cerca del mojón y que debía testificar sobre lo que pasó. No se le convoca para testimoniar, no se le plantea ninguna pregunta, la diatriba se plantea únicamente entre los adversarios Menelao y Antíloco, y se desarrolla de la siguiente forma, tras la acusación de Menelao: «Usted cometió una irregularidad», y la defensa de Antíloco: «Yo no cometí ninguna irregularidad», Menelao lanza un desafío: «Ponga su mano derecha sobre la frente de su caballo, mantenga con la mano izquierda su látigo y jure ante Zeus que no cometió ninguna irregularidad». En ese momento Antíloco, ante ese desafío que es una *épreuve*,** se niega a someterse a la prueba, renuncia a prestar juramento y reconoce así que cometió la irregularidad.***

He aquí una manera singular de producir la verdad, de establecer la verdad jurídica, una manera que no apela al testigo, sino que

* Homero, *Iliade*, t. IV, canto XXIII, 262-652 (trad. P. Mazon), París, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1938, págs. 108-123 (trad. cast.: *La Ilíada*, Zamora, Lucina, 1995).

** En francés en el texto. *(N. del t.)*

*** Ibíd., 581-585, pág. 121.

pasa por una especie de juego de prueba, de desafío lanzado por un adversario a otro. Uno de ellos lanza el desafío, el otro debe aceptar el riesgo que éste supone o renunciar a él. Si por casualidad hubiese aceptado el riesgo, si hubiese realmente prestado juramento, la responsabilidad de lo que aconteciese, el descubrimiento final de la verdad, incumbiría directamente a los dioses, y sería Zeus quien, castigando al que hubiese jurado en falso, si tal era el caso, habría manifestado la verdad con su rayo.

Tal es la vieja y muy arcaica práctica de la prueba de la verdad en la que ésta se establece judicialmente no a través de una comprobación, un testigo, una encuesta, o una inquisición, sino mediante un juego de prueba. La prueba es característica de la sociedad griega arcaica, pero nos la vamos a encontrar de nuevo en la alta Edad Media.

Es evidente que, cuando Edipo y toda la ciudad de Tebas buscan la verdad, no se sirven de este modelo. Desde entonces ya habían transcurrido varios siglos, pero es interesante no obstante observar que en la tragedia de Sófocles aún encontramos uno o dos restos de la práctica de establecimiento de la verdad a través de la prueba. En primer lugar, en la escena entre Creonte y Edipo, cuando Edipo critica a su cuñado por haber trucado la respuesta del oráculo de Delfos, le dice: «Tú has inventado todo esto simplemente para hacerte con mi poder, para reemplazarme». Y Creonte responde sin intentar establecer la verdad a través de testigos: «Bien, vamos a jurar. Y yo voy a jurar que no hice ninguna conspiración contra ti». Este diálogo se produce en presencia de Yocasta, que acepta el juego, y es como la responsable de que el juego se realice de acuerdo con las normas. Creonte responde a Edipo sirviéndose de la vieja fórmula del litigio entre guerreros.*

Podemos decir, en segundo lugar, que a lo largo de toda la obra se encuentra este sistema de desafío y de prueba. Edipo, cuando se entera de que la peste de Tebas se debía a la maldición de los dioses, como consecuencia de la profanación y del asesinato, se compromete a exiliar a la persona que cometió el asesinato, sin saber, naturalmente, que era él mismo quien lo había cometido. Se encuentra así implicado, por su propio juramento, del mismo modo que, cuando se producían rivalidades entre los guerreros arcaicos, los adversarios se vinculaban con juramentos de promesa y de maldición. Estos restos de la vieja tradición reaparecen de vez en cuando a lo largo de la obra, pero en realidad, toda la tragedia de Edipo se fun-

* Sófocles, *op. cit.*, 642-648, pág. 164.

da sobre un mecanismo totalmente distinto, sobre un mecanismo de establecimiento de la verdad del que me gustaría hablar.

Este mecanismo de la verdad obedecía, a mi parecer, inicialmente a una ley, a una especie de forma prototípica que podríamos llamar la ley de las mitades. El procedimiento del descubrimiento de la verdad en *Edipo* procede por mitades que se ajustan y encajan. Edipo envía a consultar al dios de Delfos, el rey Apolo. La respuesta de Apolo, cuando la examinamos en detalle, está formulada en dos partes. Apolo comienza diciendo: «El país está consumido por una profanación». A esta primera respuesta le falta, en cierto modo, la otra mitad: existe una profanación, pero, ¿quién profanó o quién ha sido profanado? En consecuencia, es necesario plantear una segunda cuestión, y Edipo fuerza a Creonte a dar una segunda respuesta, al preguntar a qué se debe la profanación. La segunda mitad aparece: lo que causó la profanación fue un asesinato. Pero cuando se dice asesinato se dicen dos cosas: alguien fue asesinado y alguien es el asesino. Se le pregunta a Apolo: «¿Quién fue asesinado?». La respuesta es: Layo, el antiguo rey. Se pregunta de nuevo: «¿Quién lo asesinó?». En ese momento el rey Apolo se niega a dar una respuesta y, como dice Edipo, no se puede forzar la verdad de los dioses. Por consiguiente, sigue faltando una mitad. A la profanación correspondía la mitad del asesinato, al asesinato le correspondía la primera mitad: ¿quién fue asesinado?; pero falta aún la segunda mitad: el nombre del asesino.

Para conocer el nombre del asesino será preciso apelar a algo, a alguien, ya que no se puede forzar la voluntad de los dioses. Este alguien, el doble de Apolo, su doble humano, su sombra mortal, es el adivino Tiresias, el cual, al igual que Apolo, es alguien divino, *Θεῖος μάντις*, el divino adivino. Tiresias está muy próximo a Apolo, también es llamado rey, *ἄναξ*, pero es mortal, mientras que Apolo es inmortal; y sobre todo está ciego, está sumergido en la noche, mientras que Apolo es el dios del sol. Es la mitad de sombra de la verdad divina, el doble que el dios luz proyecta en negro sobre la superficie de la Tierra. A esta mitad se le va a interrogar. Y Tiresias responde a Edipo diciendo: «Eres tú quien mataste a Layo».

Podemos por tanto decir que, desde la segunda escena de *Edipo*, todo está dicho y representado, se sabe la verdad ya que Edipo es efectivamente designado por el conjunto constituido por una parte, por las respuestas de Apolo, y por la respuesta de Tiresias, por otra. El juego de las mitades está completo: profanación, asesinato; quién fue asesinado, quién asesinó. Sabemos todo esto, pero bajo la forma muy particular de la profecía, de la predicción de la

prescripción. El divino Tiresias no dice exactamente a Edipo: «Eres tú quien mató». Dice: «Prometiste enviar al exilio a quien hubiese matado, te ordeno que cumplas tu promesa y que te exilies a ti mismo». De igual modo Apolo no había dicho exactamente: «La ciudad está inmersa en la peste porque hay una profanación». Apolo dijo: «Si queréis que la peste termine, es preciso reparar la profanación». Todo esto se dice en términos de futuro, de prescripción, de predicción; nada se refiere a la actualidad del presente, nada se señala directamente con el dedo.

Poseemos toda la verdad, pero bajo una forma prescriptiva y profética, característica a la vez del oráculo y del adivino. Sin embargo, a esta verdad que en cierto modo es completa, total, en la que todo se dijo, a esta verdad le falta algo que es la dimensión del presente, de la actualidad, la dimensión de la designación de alguien. Falta el testimonio de lo que realmente ocurrió. Curiosamente, toda esta vieja historia fue formulada por el adivino y por el dios bajo la forma de futuro. Tenemos necesidad ahora del presente y del testimonio del pasado: precisamos el testimonio presente de lo que realmente sucedió.

Esta segunda mitad, pasado y presente, de esta prescripción y de esta previsión, nos la proporciona el resto de la obra; nos viene dada también mediante un extraño juego de mitades. En un primer momento es necesario establecer quién mató a Layo. Y esto se sabe a lo largo de la obra mediante el acoplamiento de dos testimonios. El primero es proporcionado espontáneamente, y de forma inadvertida por Yocasta, cuando dice: «Sabes bien que no eres tú, Edipo, quién mató a Layo, contrariamente a lo que dice el adivino. La mejor prueba de ello es que Layo fue asesinado por varios hombres en el cruce de tres caminos». A este testimonio responderá la inquietud, casi la certeza ya, de Edipo: «Matar a un hombre en el cruce de tres caminos es exactamente lo que yo hice; recuerdo que, al llegar a Tebas, maté a alguien en el cruce de tres caminos». Así pues, mediante el juego de estas dos mitades que se complementan, el recuerdo de Yocasta y el recuerdo de Edipo, tenemos casi completa esta verdad, la verdad sobre el asesinato de Layo. Casi completa, ya que falta todavía un pequeño fragmento: la cuestión de saber si fue asesinado por un sola persona o por varias, algo que, por otra parte, no queda resuelto en la obra.

Pero ésta es únicamente la mitad de la historia de Edipo, ya que Edipo no es solamente quien mató al rey Layo, es también quien mató a su propio padre y quien, tras haberlo matado, se casó con su propia madre. Esta segunda mitad de la historia no está todavía

completa tras el acoplamiento de los testimonios de Yocasta y de Edipo. Lo que falta es, exactamente, lo que les proporciona un atisbo de esperanza, ya que el dios predijo que Layo no sería asesinado por cualquiera, sino por su propio hijo. En consecuencia, mientras no se pruebe que Edipo es el hijo de Layo, la predicción no se verá cumplida. Esta segunda mitad es necesaria para que la totalidad de la predicción pueda establecerse en la última parte de la obra a través del acoplamiento de dos testimonios diferentes. Uno será el del esclavo que viene de Corinto a anunciar a Edipo que Polibio está muerto. Edipo, en vez de llorar la muerte del que cree que es su padre, se alegra diciendo: «¡Ah! Al menos no lo he matado yo, contrariamente a lo que dice la predicción». Y el esclavo replica: «Polibio no era tu padre».

Nos encontramos así con un nuevo elemento: Edipo no es el hijo de Polibio. En este momento interviene el último esclavo, el que había huido tras el drama, el que se había escondido en lo más recóndito del bosque de Citerón, el que había mantenido oculta la verdad en su cabaña, el pastor de ovejas que es convocado para dar cuenta de lo que aconteció. Y dice: «En efecto, yo le entregué hace tiempo a este mensajero un niño que venía del palacio de Yocasta y del que me dijeron que era su hijo».

Observamos que aún falta la última certeza, pues Yocasta no está presente para atestiguar que ella entregó el niño al esclavo. Pero, si se exceptúa esta pequeña dificultad, ahora el ciclo está completo. Sabemos que Edipo era hijo de Layo y de Yocasta, que fue entregado a Polibio, y que fue él quien, creyendo ser hijo de Polibio y, cuando retornaba a Tebas —que no sabía que era su patria—, con el fin de escapar de la profecía, mató al rey Layo, su verdadero padre, en el cruce de tres caminos. El ciclo está cerrado, y lo está por una serie de acoplamientos de mitades que se ajustan unas a otras. Es como si toda esta larga y compleja historia del niño, a la vez exilado y que huye de la profecía, o si se quiere exilado a causa de la profecía, se hubiese roto en dos, y posteriormente cada fragmento de nuevo en dos, y como si todos estos fragmentos estuviesen repartidos entre diferentes manos. Fue precisa esta reunión de los dioses y de su profeta, de Yocasta y de Edipo, del esclavo de Corinto y del esclavo de Citerón para que todas estas mitades, y estas mitades de mitades, se ajustasen unas a otras, se adaptaran, encajaran y reconstruyeran el perfil total de la historia.

Esta forma, realmente impresionante en el *Edipo* de Sófocles, no es únicamente una forma retórica; es, al mismo tiempo, una forma religiosa y política. Consiste en la famosa técnica del *σύμβολον*, el

símbolo griego. Es un instrumento de poder, de ejercicio de poder que permite a alguien, que posee un secreto o un poder, fracturar en dos partes un objeto cualquiera, hecho de cerámica o de otro material, guardar una de las partes y confiar la otra a alguien que debe ser portador del mensaje o atestiguar su autenticidad. Gracias al acoplamiento de estas dos mitades se podrá reconocer la autenticidad del mensaje, es decir, la continuidad del poder que se ejerce. El poder se manifiesta, completa su ciclo, mantiene su unidad gracias a este juego de pequeños fragmentos, separados unos de otros, pertenecientes a un mismo conjunto, a un único objeto, cuya configuración general es la forma manifiesta del poder. La historia de Edipo es la fragmentación de esta pieza cuya posesión integral, reunificada, autentifica que se detenta el poder y las órdenes dadas por él. Los mensajes, los mensajeros, que el poder envía y que deben retornar, autentificarán su vínculo con el poder por el hecho de que cada uno de ellos detenta un fragmento de la pieza y puede acoplarlo a los otros fragmentos. Tal es la técnica jurídica, política y religiosa de lo que los griegos llamaron *σύμβολον*, el símbolo.

La historia de Edipo, tal y como queda representada en la tragedia de Sófocles, obedece a este *σύμβολον*: es una forma no tanto retórica cuanto religiosa, política, semimágica del ejercicio del poder.

Si observamos ahora ya no tanto la forma de este mecanismo, el juego de mitades que se fragmentan y terminan por acoplarse, cuanto el efecto que se produce debido a esos ajustes recíprocos, se comprobarán una serie de cosas. En primer lugar, se observará una especie de desplazamiento a medida que las mitades se acoplan. El primer juego de mitades que se acoplan es el del rey Apolo y el del adivino Tiresias: es el estrato propio de la profecía o de los dioses. A continuación, la segunda serie de mitades que se ensamblan está formada por Edipo y Yocasta. Sus dos testimonios se encuentran en el centro de la obra. Es el estrato propio de los reyes, de los soberanos. Finalmente el último par de testimonios que intervienen, la última mitad que viene a completar la historia, no está constituida ni por los dioses ni por los reyes, sino por los servidores y los esclavos. El más humilde esclavo de Polibio, y sobre todo el más oculto de los pastores del bosque de Citerón, van a enunciar la verdad última y a aportar el último testimonio.

Nos encontramos así con un resultado sorprendente. Lo que se dijo en términos de profecía en los inicios de la obra lo repetirán de nuevo los dos pastores bajo la forma de testimonio. Y del mismo modo que la obra pasa de los dioses a los esclavos, los mecanismos

de enunciación de la verdad, o la forma mediante la cual la verdad se enuncia, cambian también.

Cuando el dios y el adivino hablan, la verdad se formula adoptando la forma de prescripción y profecía, bajo la forma de una mirada eterna y omnipotente del dios Sol, bajo la forma de la mirada del adivino que, aunque ciego, ve el pasado, el presente y el porvenir. Esta especie de mirada mágico-religiosa hace brillar al comienzo de la obra una verdad que Edipo y el coro se niegan a admitir. Al más bajo nivel nos encontramos también con la mirada, ya que si los dos esclavos pueden prestar testimonio es porque vieron. Uno vio a Yocasta que le entregaba un niño para que lo condujese al bosque y lo abandonase allí. El otro vio al niño en el bosque, vio cómo su compañero esclavo le entregaba este niño, y recuerda haberlo conducido al palacio de Polibio. De nuevo encontramos aquí la mirada; ya no es la gran mirada eterna, iluminadora, cegadora, fulgurante de los dioses y de su adivino, sino la de las personas que vieron y recuerdan haber visto con sus propios ojos humanos. Es la mirada del testigo, justamente esa mirada a la que Homero no hacía referencia cuando hablaba del conflicto y del litigio entre Antíloco y Menelao.

Podemos decir por tanto que toda la obra de Edipo es una forma de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso de tipo profético y prescriptivo hacia otro discurso de orden retrospectivo, que no pertenece tanto al orden de la profecía, cuanto del testimonio. Es, si se quiere, un determinado modo de desplazar el destello, o la luz de la verdad del destello, profético y divino hacia la mirada de los pastores que es en cierto modo empírica y cotidiana. Existe una correspondencia entre los pastores y los dioses: dicen lo mismo, ven lo mismo, pero no lo dicen con el mismo lenguaje ni lo ven con los mismos ojos. En toda la tragedia observamos esta misma verdad que se presenta y se formula de dos maneras diferentes, con otras palabras, con otro discurso, con otra mirada. Pero estas miradas se corresponden la una con la otra. Los pastores responden exactamente a los dioses e incluso se puede decir que los pastores simbolizan a los dioses. Lo que dicen los pastores es, en el fondo, aunque de otra forma, lo que los dioses ya habían dicho.

Nos encontramos así con uno de los rasgos más fundamentales de la tragedia de Edipo: la comunicación entre los pastores y los dioses, entre el recuerdo de los hombres y las profecías divinas. Esta correspondencia define la tragedia y establece un mundo simbólico en el que el recuerdo y el discurso de los hombres son como una imagen empírica de la gran profecía de los dioses.

Éste es uno de los puntos sobre el que debemos insistir para comprender ese mecanismo de progresión de la verdad en *Edipo*. Por un lado están los dioses, por el otro, los pastores. Pero entre ambos está el estrato de los reyes, o mejor, el espacio de Edipo. ¿Cuál es su grado de saber, qué significa su mirada?

En relación con esta cuestión es preciso rectificar algunas cosas. Habitualmente, cuando se analiza esta tragedia, se dice que Edipo es el que no sabía nada, el que estaba ciego, el que tenía los ojos vendados y la memoria bloqueada ya que nunca había mencionado —y parecía haber olvidado— sus propios gestos cuando mató al rey en el cruce de tres caminos. Edipo, el hombre del olvido, el hombre del no saber, el hombre del inconsciente para Freud. Son bien conocidos todos los juegos de palabras que se han hecho con el nombre de Edipo, pero no olvidemos que esos juegos son múltiples y que los propios griegos habían observado que en el propio nombre *Οιδίπους* encontramos el término οἶδα que significa a la vez «haber visto» y «saber». Me gustaría mostrar que Edipo, en este mecanismo del *σύμβολον*, de mitades que se comunican, en este juego de respuestas entre los pastores y los dioses, no es el que no sabía, sino, por el contrario, el que sabía demasiado. Edipo unía su saber y su poder de una determinada manera condenable, algo que la historia de *Edipo* debía expulsar definitivamente de la historia.

El propio título de la tragedia de Sófocles es interesante: *Edipo*, es *Edipo rey*, *Οιδίπους τύραννος*. Es difícil traducir la palabra *τύραννος*. La traducción no da cuenta del significado exacto del término. Edipo es el hombre del poder, el hombre que ejerce un cierto poder, y es significativo que el título de la obra de Sófocles no sea *Edipo el incestuoso*, ni *Edipo el asesino de su padre*, sino *Edipo rey*. ¿Qué significa la realeza de Edipo?

Podemos resaltar la importancia del tema del poder a lo largo de toda la obra. Durante toda la tragedia lo que está en cuestión es esencialmente el poder de Edipo, esto es lo que hace que él se sienta amenazado.

Edipo, en toda la tragedia, no dirá nunca que es inocente, no dirá que tal vez hizo algo, pero que lo hizo en contra de su voluntad, que cuando asesinó a aquel hombre no sabía que era Layo. Esta defensa basada en la inocencia y en la inconsciencia jamás fue adoptada por el personaje de Sófocles en *Edipo rey*.

* Sófocles, *Oedipe à Colone*, París, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1924, 273-277, pág. 165, y 547-548, págs. 176-177.

Únicamente en *Edipo en Colona** se verá gemir a un Edipo ciego y miserable, a lo largo de la obra, diciendo: «No podía hacer nada, los dioses me tendieron una trampa que yo desconocía». En *Edipo rey*, no se defiende en absoluto apelando a su inocencia. Su problema es únicamente el poder. ¿Podrá mantener el poder? Este poder está en juego desde el principio hasta el final de la obra.

En la primera escena los habitantes de Tebas recurren a Edipo, en su condición de soberano, para hacer frente a la peste. «Tú tienes el poder, debes librarnos de la peste.» Y él responde diciendo: «Tengo un gran interés en libraros de la peste, ya que esta peste que os aqueja me aqueja también a mí en mi soberanía y en mi realeza». Edipo quiere buscar la solución del problema puesto que está interesado en el mantenimiento de su propia realeza, y, cuando comienza a sentirse amenazado por las respuestas que surgen a su alrededor, cuando el oráculo lo designa y el adivino dice de manera todavía más clara que él es el culpable, Edipo, sin responder en términos de inocencia, dice a Tiresias: «Tú quieres mi poder; has organizado una conspiración contra mí para privarme de mi poder».*

A Edipo no le espanta la idea de que podría haber matado a su padre, o al rey; lo que le aterroriza es perder su propio poder.

En el momento de la gran disputa con Creonte, le dice: «Tú has traído un oráculo de Delfos, pero has falseado este oráculo ya que, como hijo de Layo, reivindicas un poder que me fue dado».** Una vez más Edipo se siente amenazado por Creonte en relación con el poder y no en función de su inocencia o de su culpabilidad. Lo que está en cuestión en todos estos enfrentamientos, desde el inicio de la obra, es el poder.

Y cuando, al final de la obra, la verdad va a ser descubierta, cuando el esclavo de Corinto dice a Edipo: «No te inquietes, tú no eres el hijo de Polibio»,*** Edipo no considerará que no siendo hijo de Polibio podría ser hijo de otro, y quizá de Layo. Dice: «Dices esto para avergonzarme, para hacer creer al pueblo que soy hijo de un esclavo, pero incluso si soy el hijo de un esclavo eso no me impedirá ejercer el poder; soy un rey como los otros».**** Una vez más de lo que se trata es del poder. Edipo convocará en este momento, en tanto que jefe de la justicia, en tanto que soberano, al último testigo, al esclavo del Citerón. Le arrancará la verdad amenazándolo,

* Sófocles, *Oedipe Roi*, *op. cit.*, 399-400, pág. 155.
** Ibíd., 532-542, pág. 160.
*** Ibíd., 1.016-1.018, pág. 178.
**** Ibíd., 1.202, pág. 185.

en tanto que soberano, con la tortura. Y cuando la verdad es arrancada, cuando se sabe que fue Edipo y lo que Edipo hizo, asesinar al padre, tener relaciones incestuosas con la madre, ¿qué dice el pueblo de Tebas? «Nosotros te llamábamos nuestro rey.» Esto significa que el pueblo de Tebas, al mismo tiempo que reconocía en Edipo a aquel que había sido su rey, al utilizar el imperfecto —«llamábamos»— lo declara ahora destituido de la realeza.

El reto es la pérdida del poder de Edipo. Prueba de ello es que cuando Edipo pierde el poder en beneficio de Creonte las últimas réplicas de la obra siguen girando todavía en torno al poder. La última palabra dirigida a Edipo, antes de conducirlo al interior del palacio, es pronunciada por el nuevo rey Creonte: «Abandona la pretensión de ser el amo».* El término empleado es *κρατεῖν*, lo que significa que Edipo ya no debe mandar más. Y Creonte añade además: *ἀκράτησας*, un término que quiere decir «tras haber llegado a la cúspide», pero que es también un juego de palabras en el que α tiene un sentido de privación: «no poseyendo ya el poder»; *ἀκράτησας* significa también: «tú, que has subido hasta la cúspide, ya no tienes el poder».

Tras esto el pueblo interviene y saluda a Edipo por última vez diciendo: «Tú que eras *κράτιστος*», es decir: «Tú que estabas en la cúspide del poder». Ahora bien, el primer saludo que el pueblo de Tebas había dirigido a Edipo era «*ὦ πρατύνων Οἰδίπους*» es decir: «¡Edipo todopoderoso!». Toda la tragedia se desarrolla entre estos dos saludos del pueblo, es la tragedia del poder y del ejercicio del poder político. Pero, ¿qué es ese poder de Edipo? ¿Cómo se caracteriza? Sus características están presentes en el pensamiento, en la historia y en la filosofía griega de la época. A Edipo se le llama, *βασιλεύς ἄναξ*, el primero de los hombres, aquel que tiene la *κράτεια*, el que detenta el poder, e incluso se le llega a llamar *τύραννος*. «Tirano» no debe de ser entendido aquí en su sentido estricto, como lo prueba el hecho de que Polibio, Layo y el resto hayan sido llamados también *τύραννος*.

Un cierto número de características de este poder aparece en la tragedia de Edipo. Edipo tiene el poder, pero lo obtuvo a través de toda una serie de historias, de aventuras que hicieron de él, en un principio, el hombre más miserable —niño expulsado, perdido, viajero errante— para llegar a ser, al fin, el hombre más poderoso. Edipo conoció un destino desigual, conoció la miseria y la gloria. Alcanzó el punto más alto cuando se creía que era el hijo de Polibio, y llegó a lo más bajo cuando pasó a ser un personaje errante de

* Ibíd., 1.522-1.523, pág. 196.

ciudad en ciudad. Posteriormente, de nuevo alcanzó la cúspide: «Los años que han crecido conmigo, dice, tan pronto me rebajaron, tan pronto me exaltaron».

Esta alternancia del destino es un rasgo característico de dos tipos de personaje: el personaje legendario del héroe épico que perdió su ciudadanía y su patria y que, tras una serie de pruebas, reencuentra la gloria; y el personaje histórico del tirano griego de finales del siglo VI y comienzos del siglo V. Tirano era aquel que, tras haber conocido diversas aventuras, y haber llegado a la cúspide del poder, se sentía siempre amenazado con perderlo. La irregularidad del destino es característica del personaje del tirano tal y como lo describen los textos griegos de esta época.

Edipo es aquel que, tras haber conocido la miseria, conoció la gloria, aquel que se convirtió en rey tras haber sido héroe. Pero si se convirtió en rey es porque salvó a la ciudad de Tebas matando a la divina Cantante, a la Perra que devoraba a todos aquellos que no descifraban sus enigmas. Edipo había salvado a la ciudad, como él dice, le había permitido resurgir, respirar en el momento en el que había perdido aliento. Para designar esta curación de la ciudad Edipo emplea la expresión *ὄρθωσαν*, «resurgir», *ἀνόρθωσαν πόλιν* «resurgir de la ciudad». Pues bien, esta expresión la encontramos en el texto de Solón. Solón que no es exactamente un tirano, sino el legislador, se vanagloriaba de haber hecho resurgir a la ciudad ateniense a finales del siglo VI. Ésta es también la característica de todos los tiranos que surgieron en Grecia durante los siglos VII y VI. No solamente tuvieron momentos álgidos y horas bajas, sino que tuvieron también por función hacer resurgir las ciudades mediante una redistribución económica justa, como hizo Kipselos en Corinto, o sirviéndose de leyes justas, como hizo Solón en Atenas. Éstas son pues dos características fundamentales del tirano griego, tal y como nos lo muestran los textos de la época de Sófocles, o incluso textos anteriores.

Encontramos también en Edipo una serie de características ya no tanto positivas, cuanto negativas de la tiranía. En sus discusiones con Tiresias y Creonte se le reprocha a Edipo toda una serie de cosas que tienen que ver con el pueblo. Creonte por ejemplo le dice: «Estás equivocado; te identificas con esta ciudad en la que no naciste, te imaginas que tú eres esta ciudad y que ella te pertenece; pero también yo formo parte de esta ciudad, no sólo te pertenece a ti».* Pues bien, si consideramos por ejemplo las historias que Herodoto narraba sobre los viejos tiranos griegos, concretamente so-

* Ibíd., 629-630, pág. 163.

bre Kipselos de Corinto, observamos que se trata de alguien que creía ser dueño de la ciudad.* Kipselos decía que Zeus le había entregado la ciudad y que él se la había devuelto a los ciudadanos. Exactamente lo mismo se encuentra en la tragedia de Sófocles.

Con Edipo sucede algo similar: es él quien no concede importancia a las leyes y quien las sustituye por su voluntad y sus órdenes. Lo dice claramente. Cuando Creonte le reprocha que quiere exiliarlo diciéndole que esta decisión no es justa, Edipo responde: «Me importa poco que sea justa o no, en todo caso es preciso obedecer».** Su voluntad será la ley de la ciudad. Precisamente por esto, en el momento en el que se inicia su caída, el Coro del pueblo le reprochará haber menospreciado la *δίχη*,*** la justicia. Hay por tanto que reconocer en Edipo a un personaje históricamente bien definido, bien caracterizado, catalogado, y prototípico, que el pensamiento griego del siglo V define como el tirano.

Este personaje del tirano no se caracteriza únicamente por el poder, sino también por un cierto tipo de saber. El tirano griego no era simplemente quien tomaba el poder, era también aquel que tomaba el poder porque detentaba o hacía valer el hecho de poseer un cierto saber superior en eficacia al de los demás. Tal es el caso de Edipo. Edipo es quien consiguió resolver, mediante su pensamiento, gracias a su saber, el famoso enigma de la Esfinge. Y del mismo modo que Solón pudo dar efectivamente a Atenas leyes justas, del mismo modo que Solón pudo hacer resurgir la ciudad porque él era *σοφός*, sabio, también Edipo pudo resolver el enigma de la Esfinge porque era *σοφός*.

¿En qué consiste ese saber de Edipo? ¿Cómo se caracteriza? El saber de Edipo queda caracterizado a lo largo de toda la obra. Edipo dice en todo momento que venció a los otros, que resolvió el enigma de la Esfinge, que salvó a la ciudad por medio de lo que él denomina *γνώμη*, su conocimiento o su *τέχνη*. En otras ocasiones, para designar su modo de saber él se considera el que encontró, *ηὕρηκα*. Tal es el término que Edipo utiliza con más frecuencia para designar lo que ya hizo en el pasado y lo que está en vías de intentar

* Herodoto, *Histoires* (trad. Ph. Legrand), París, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1946, libro V: *Terpsichore*, § 92, págs.126-127. Kypselos reinó en Corinto desde el año 657 hasta el 627 a. C. (trad. cast.: *Historia*, Madrid, Gredos, 1995).

** Sófocles, *op. cit.*, 627-628, pág.163.

*** El texto portugués utiliza el término τύχη que significa más bien la fortuna, la suerte, pero no la justicia. Además ese término no figura en el canto del Coro que, sin embargo, hace referencia a la Δικη, «la Justicia»; véase *Oedipe Roi*, *op. cit.*, 885, pág. 104. *(N. del t.)*

hacer ahora. Si Edipo resolvió el enigma de la Esfinge es porque «encontró». Si quiere salvar de nuevo a Tebas, es preciso encontrar, de nuevo, *εύρισκειν*. ¿Qué significa *εύρισκειν*? Esta actividad de «encontrar» está caracterizada inicialmente en la obra como algo que se hace por sí solo. Edipo insiste sobre esto sin cesar. «Cuando resolví el enigma de la Esfinge no recurrí a nadie», dice al pueblo y al adivino. Y también dice al pueblo: «No pudisteis de ningún modo ayudarme a resolver el enigma de la Esfinge, no podéis hacer nada contra la divina Cantora». Y le dice a Tiresias: «¿Qué tipo de adivino eres tú que no has sido capaz de librar a Atenas de la Esfinge? Cuando todos estaban consumidos por el terror, yo, absolutamente solo, liberé a Tebas; no aprendí de nadie, no me serví de ningún mensajero, vine en persona». Encontrar es algo que se hace solo. Encontrar es también eso que se hace cuando se abren los ojos. Y Edipo es el hombre que no cesa de decir: «He inquirido, y puesto que nadie fue capaz de darme informaciones, abrí los ojos y las orejas y vi». El verbo *οἶδα*, que significa al mismo tiempo «saber» y «ver», es frecuentemente utilizado por Edipo. *Οἰδίπους* es quien es capaz de realizar esta actividad de ver y de saber. Es el hombre que ve, el hombre de la mirada, y lo será hasta el final.

Si Edipo cae en una trampa, se debe precisamente a que, movido por esa voluntad de encontrar, llevó hasta el extremo el testimonio, el recuerdo, la búsqueda de personas que vieron, hasta el momento en el que todo salió a la luz de las entrañas de Citerón cuando se presenta el esclavo que lo había presenciado todo y que sabía la verdad. El saber de Edipo es esa especie de saber de experiencia, pero al mismo tiempo es un saber solitario de conocimiento, propio del hombre que, en soledad, sin apoyarse en lo que se dice, sin escuchar a nadie, quiere ver con sus propios ojos. Es el saber autocrático del tirano quien, por sí solo, puede y es capaz de gobernar la ciudad. La metáfora del gobierno, del mando, es utilizada frecuentemente por Edipo para designar lo que él hace. Edipo es el capitán, aquel que en la proa del navío abre los ojos para ver. Y precisamente porque abre los ojos sobre lo que está a punto de acontecer se encuentra con el accidente, lo inesperado, el destino, la *τύχη*. Edipo cayó en la trampa porque era ese hombre de mirada autocrática abierta hacia las cosas.

Lo que me gustaría mostrar es que en el fondo Edipo representa, en la tragedia de Sófocles, un cierto tipo de lo que yo denominaría saber-y-poder, poder-y-saber. Precisamente porque ejerce un determinado poder tiránico y solitario, alejado tanto del oráculo de los dioses —al que no quiere escuchar— como de lo que dice y

quiere el pueblo, en su sed de gobernar mediante el descubrimiento por sí mismo se encuentra, en última instancia, con el testimonio de los que han visto.

Se observa así cómo el juego de las mitades pudo funcionar y cómo Edipo es, al final de la obra, un personaje superfluo. Y esto en la medida en que ese saber tiránico, ese saber de quien quiere ver con sus propios ojos sin escuchar ni a los dioses ni a los hombres, permite la articulación exacta de lo que habían dicho los dioses y de lo que sabía el pueblo. Edipo, sin quererlo, consigue establecer la unión entre la profecía de los dioses y la memoria de los hombres. El saber edípico, el exceso de poder, el exceso de saber, fueron tales que el propio Edipo se convierte en algo inútil: el círculo se cierra sobre él, o mejor los dos fragmentos de la tesela se han acoplado y Edipo, en su poder solitario, se ha convertido en algo inútil. En los dos fragmentos acoplados la imagen de Edipo ha pasado a ser una imagen monstruosa. Edipo podía demasiado en razón de su poder tiránico, y sabía demasiado en razón de su saber solitario. En este exceso, era además el esposo de su madre y el hermano de sus hijos; Edipo es el hombre del exceso, el hombre que tiene todo en demasía: en su poder, en su saber, en su familia, en su sexualidad. Edipo, hombre reduplicado, excesivo en relación con la transparencia simbólica de lo que sabían los pastores y de lo que habían dicho los dioses.

La tragedia de Edipo es, por tanto, bastante próxima de lo que será algunos años después la filosofía platónica. Para Platón el saber de los esclavos, esa memoria empírica de lo visto, será justamente desvalorizado en provecho de una memoria más profunda, esencial, que es la memoria de lo que se vio en el cielo inteligible. Pero lo importante es lo que será fundamentalmente desvalorizado, descalificado, tanto en la tragedia de Sófocles como en la *República* de Platón: el tema, o mejor el personaje, la forma de un saber político a la vez privilegiado y exclusivo. Lo que constituye el objetivo de la tragedia de Sófocles o de la filosofía de Platón, cuando se las contempla en su dimensión histórica, es el objetivo que se encuentra tras Edipo *σοφός*, Edipo el sabio, el tirano que sabe, el hombre de la *τέχνη*, de la *γνώμη*, es el famoso sofista, profesional del poder político y del saber, que existía efectivamente en la sociedad ateniense en la época de Sófocles. Pero lo que está más allá de él, lo que está en el punto de mira de Platón y de Sófocles, es otra categoría de personaje, de la cual el sofista era una especie de pequeño representante, la continuación y el fin histórico: el personaje del tirano. Éste era, en los siglos VII y VI, el hombre del poder y del saber, aquel que domina-

ba tanto mediante el poder que ejercía, como mediante el saber que poseía. Finalmente, sin que esto esté presente en el texto de Platón o de Sófocles, lo que está en el punto de mira de todo esto es el gran personaje histórico que existió efectivamente aunque formando parte de un contexto legendario: el famoso rey asirio.

En nuestras sociedades europeas del Oeste mediterráneo, a finales del segundo milenio y a comienzos del primero, el poder político detentaba siempre un cierto tipo de saber. El rey, y aquellos que lo rodeaban, detentaban, por el hecho de mantener el poder, un saber que no se podía ni se debía comunicar a los otros grupos sociales. Saber y poder se correspondían exactamente, eran correlativos, se superponían. No podía haber saber sin poder, y no podía haber poder político sin que se detentase un cierto saber especial.

Dumézil objetivó esta forma de poder-saber, en sus estudios sobre las tres funciones del poder, mostrando que la primera función, la del poder político, era la de un poder mágico y religioso.* El saber de los dioses, el saber de la acción que se puede ejercer sobre los dioses y sobre nosotros, todo este saber, mágico-religioso, está presente en la función política.

Lo que aconteció en el origen de la sociedad griega, en el origen de la edad griega del siglo V, en el origen de nuestra civilización, fue el desmantelamiento de esta gran unidad de un poder político que era al mismo tiempo un saber. El desmantelamiento de esta unidad de un poder mágico-religioso, que existía en los grandes imperios asirios, fue lo que los tiranos griegos, impregnados de civilización oriental, intentaron restablecer en su propio provecho, y lo que los sofistas de los siglos VI y V utilizaron todavía a su modo bajo la forma de lecciones pagadas en plata. Asistimos a esta lenta descomposición a lo largo de los cinco o seis siglos de la Grecia arcaica. Y cuando surge la Grecia clásica —Sófocles representa su inicio, el punto de eclosión— lo que debe desaparecer para que esta sociedad exista es la unión del poder y del saber. A partir de este momento el hombre de poder será el hombre de la ignorancia. Finalmente, lo que le sucedió a Edipo es que, por saber demasiado, no sabía nada. A partir de ese momento Edipo actuará como el hombre de poder ciego, que no sabía nada, que no sabía nada porque podía demasiado.

* Dumézil (G.), *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la societé et sur les origines de Rome*, París, Gallimard, 1941; y *Mythe et Épopée*, t. I: *L'Idéologie des trois functions dans les épopées des peuples indo-européens*, París, Gallimard, 1968.

De este modo, mientras que el poder es tachado de ignorancia, de inconsciencia, de olvido, de oscuridad, existirá, por una parte, el adivino y el filósofo en comunicación con la verdad, las verdades eternas de los dioses o del espíritu, y, por otra parte, el pueblo que, sin detentar nada de poder, posee el recuerdo o puede todavía prestar testimonio de la verdad. De este modo, más allá de un poder que se ha convertido en un monumento a la ceguera, como Edipo, están los pastores que recuerdan y los adivinos que dicen la verdad.

Occidente estará dominado por el gran mito según el cual la verdad no pertenece nunca al poder político, el poder político es ciego, el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando uno se acuerda de las cosas, cuando se mira el gran sol eterno o se abren los ojos a lo que ocurrió. Con Platón comienza un gran mito occidental: que existe una antinomia entre saber y poder. Si hay saber, es preciso renunciar al poder. Ya no puede haber poder político allí donde el saber y la ciencia se encuentran en su verdad pura.

Este gran mito debe ser destruido. Nietzsche comenzó a demolerlo al mostrar, en los numerosos textos ya citados que, más allá de todo saber, más allá de todo conocimiento, lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está al margen del saber, está imbricado en el saber.

III

En la conferencia anterior hice referencia a dos formas o tipos de reglamentación judicial, de litigio, de protesta o de disputa presentes en la civilización griega. La primera de ellas, una forma bastante arcaica, se encuentra en Homero. Dos guerreros se enfrentan para saber quién estaba equivocado y quién tenía razón, quién había violado el derecho del otro. La tarea para resolver esta cuestión consistía en una disputa reglamentada, en un desafío entre los dos guerreros. Uno lanzaba al otro el siguiente desafío: «¿Eres capaz de jurar ante los dioses que no hiciste aquello de lo que te acuso?». En un procedimiento como éste no existe juez, sentencia, verdad, encuesta, ni testimonio para saber quién dice la verdad. La carga de decidir, no tanto quién dice la verdad, sino quién tiene razón, se confía a la lucha, al desafío, al riesgo que cada uno va a correr.

La segunda forma es la que se desarrolla a lo largo de *Edipo rey*. Para resolver un problema que, en cierto sentido, es también un problema de disputa, un litigio criminal —¿quién mató al rey Layo?—,

aparece un personaje nuevo ausente en el antiguo procedimiento de Homero: el pastor. Desde el fondo de su cabaña, a pesar de ser un hombre sin importancia, un esclavo, el pastor vio, y puesto que dispone de ese pequeño fragmento de memoria, en la medida en que expresa en su discurso el testimonio de lo que vio, puede discutir y abatir el orgullo del rey o la presunción del tirano. El testigo, un humilde testigo por la sola vía del juego de la verdad que vio y enunció, puede vencer por sí solo a los más poderosos. *Edipo rey* es una especie de resumen de la historia del derecho griego. Varias obras de Sófocles, como *Antígona* y *Electra,* son una especie de ritualización teatral de la historia del derecho. Esta dramatización de la historia del derecho griego representa un resumen de una de las grandes conquistas de la democracia ateniense: la historia del proceso mediante el cual el pueblo se apropió del derecho de juzgar, del derecho a decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios amos, de juzgar a quienes los gobiernan.

Esta gran conquista de la democracia griega, este derecho de prestar testimonio, de oponer la verdad al poder, se constituyó a través de un largo proceso nacido e instaurado de forma definitiva en Atenas, a lo largo del siglo v. Este derecho a enfrentar una verdad sin poder a un poder sin verdad dio lugar a una serie de grandes formas culturales características de la sociedad griega.

En primer lugar, nos encontramos con la elaboración de lo que se podría denominar las formas racionales de la prueba y de la demostración: ¿cómo producir la verdad, bajo qué condiciones, qué formas se deben observar, qué reglas se deben aplicar? Estas formas racionales de prueba y demostración son la filosofía, los sistemas racionales, los sistemas científicos. En segundo lugar, y en estrecha relación con las formas precedentes, se desarrolló un arte de persuadir, de convencer a la gente de la verdad de lo que se dice, de obtener la victoria en función de la verdad o, mejor aún, mediante la verdad. Nos encontramos así con el problema de la retórica griega. En tercer lugar, está el desarrollo de un nuevo tipo de conocimiento: el conocimiento mediante el testimonio, mediante el recuerdo, mediante la encuesta. Lo que los historiadores, como Herodoto, poco antes de Sófocles, los naturalistas, los botánicos, los geógrafos, los viajeros griegos desarrollarán, y lo que Aristóteles totalizará, es decir, lo que se convertirá en un saber enciclopédico, es el saber de encuesta.

Se produjo por tanto en Grecia una especie de gran revolución que, a través de una serie de luchas y de polémicas públicas, tuvo como resultado la elaboración de una forma determinada de des-

cubrimiento judicial, de descubrimiento jurídico de la verdad. Esta forma constituye la matriz, el modelo, a partir del cual una serie de otros saberes —filosóficos, retóricos y empíricos— pudieron desarrollarse y caracterizar al pensamiento griego.

Es muy curioso que la historia del nacimiento de la encuesta haya permanecido olvidada y perdida hasta que, bajo otras formas, fue retomada muchos siglos más tarde, en la Edad Media.

A lo largo de la Edad Media europea se asiste a una especie de segundo nacimiento de la encuesta, un nacimiento más oscuro y más lento, pero que obtuvo un éxito mucho más efectivo que el primero. El método griego de encuesta había permanecido estacionario, no llegó a fundar un conocimiento racional susceptible de desarrollarse indefinidamente. Por el contrario, la encuesta, que nació en la Edad Media, adquirió dimensiones extraordinarias, hasta el punto de que su destino fue prácticamente coextensivo al destino propio de la cultura llamada «europea» u «occidental».

El viejo derecho que regulaba los litigios entre los individuos en las sociedades germánicas, en el momento en que éstas entraron en contacto con el imperio romano, estaba en cierto sentido muy próximo, en algunas de sus formas, al derecho griego arcaico. Era un derecho en el cual el sistema de encuesta no existía, ya que los litigios entre los individuos estaban regulados por el juego de la prueba.

El antiguo derecho germánico, en la época en la que Tácito comienza a analizar esta curiosa civilización que se extiende hasta las puertas del imperio, puede ser caracterizado esquemáticamente del siguiente modo.

En primer lugar, en este derecho no hay acción pública, es decir, no hay nadie —que represente a la sociedad, al grupo, al poder o a quien detenta el poder— encargado de presentar las acusaciones contra los individuos. Para que existiese un proceso de orden penal era preciso que hubiese daño, que alguien al menos pretendiese haber sufrido un daño o se presentase como víctima, y que esta supuesta víctima designase a su adversario, pudiendo ser la víctima la persona directamente ofendida, o alguien que pertenecía a su familia y asumía la causa del familiar. Lo que caracterizaba a una acción penal era siempre una especie de duelo, de oposición entre individuos, entre familias o grupos. No había intervención de ningún representante de la autoridad. Se trataba de una reclamación que un individuo hacía a otro, que comprendía únicamente la intervención de estos dos personajes: el que se defiende y el que acusa. Conocemos únicamente dos casos bastante curiosos en los que había

una especie de acción pública: la traición y la homosexualidad. La comunidad intervenía en estos casos, se consideraba lesionada, y exigía colectivamente una reparación del individuo. En consecuencia, la primera condición para que existiese una acción penal, en el viejo derecho germánico, era la existencia de dos personajes y nunca de tres.

La segunda condición era que, una vez incoada la acción penal, desde el momento en el que un individuo se declaraba víctima y reclama una reparación de otro, la liquidación judicial debía llevarse a cabo como una especie de prolongación de la lucha entre los individuos. Se desarrollaba una especie de guerra particular, individual, y el procedimiento penal no era más que la ritualización de esta lucha entre los individuos. El derecho germánico no opone la guerra a la justicia, no identifica justicia y paz, sino que, por el contrario, supone que el derecho es una determinada forma singular y reglamentada de canalizar la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza. El derecho es por tanto una forma reglada de hacer la guerra. Por ejemplo, cuando alguien es asesinado, uno de sus parientes próximos puede apelar a la práctica judicial de la venganza, lo que significa no renunciar a matar a alguien, en principio al asesino. Entrar en el terreno del derecho significa matar al asesino, pero matarlo siguiendo determinadas reglas, determinadas formas. En función de cómo el asesino haya cometido el crimen, en función de que el crimen se haya cometido de una forma o de otra, será preciso matarlo cortándolo en trozos, o cortándole la cabeza, clavándola en una estaca a la puerta de su casa. Estos actos van a ritualizar el gesto de venganza y a caracterizarlo como venganza judicial. El derecho es, por tanto, la forma ritual de la guerra.

La tercera condición es que, si bien es cierto que no hay una oposición entre derecho y guerra, no lo es menos que es posible llegar a un acuerdo, es decir, interrumpir estas hostilidades regladas. El antiguo derecho germánico ofrece siempre la posibilidad, a lo largo de esta serie de venganzas recíprocas y rituales, de llegar a un acuerdo, a una transacción. Se puede interrumpir la serie de venganzas mediante un pacto. En este momento los dos adversarios pueden recurrir a un árbitro que, de acuerdo con ellos y con su consentimiento mutuo, establecerá una suma de dinero que constituye la remisión de la pena; no la remisión de la falta, ya que no hay falta, sino únicamente daño y venganza. En este procedimiento del derecho germánico, uno de los dos adversarios compra el derecho de estar en paz, de sortear la venganza posible de su adversario. Compra su propia vida, y no la sangre que él ha derramado, po-

niendo así fin a la guerra. La interrupción de la guerra ritual constituye el tercer acto, o acto final del drama judicial en el antiguo derecho germánico.

El sistema que regula los conflictos y los litigios en las sociedades germánicas de esta época está por tanto totalmente regido por la lucha y por la transacción, es una prueba de fuerza que puede finalizar mediante una transacción económica. Se trata de un procedimiento que no permite la intervención de un tercer individuo, que se situaría, en tanto que elemento neutro entre los otros dos, en la búsqueda de la verdad para intentar saber cuál de los dos dijo la verdad. El procedimiento de encuesta, la investigación de la verdad, no intervienen nunca en un sistema de este tipo. Así es como el viejo derecho germánico se constituyó con anterioridad a la invasión del imperio romano.

No voy a detenerme en la larga serie de peripecias que explican que este derecho germánico entrase en rivalidad, en concurrencia, en ocasiones en complicidad, con el derecho romano reinante en los territorios ocupados por el imperio romano. Entre el siglo V y X de nuestra era se produjeron una serie de interpenetraciones y de conflictos entre estos dos sistemas de derecho. Cada vez que comienza a esbozarse un Estado, sobre las ruinas del imperio romano, cada vez que comienza a surgir una estructura estatal, entonces el derecho romano, antiguo derecho de Estado, se revitaliza. Así fue como bajo los reinos merovingios, y sobre todo en la época del imperio carolingio, el derecho romano sobrepasó, en cierto modo, al derecho germánico. Por otra parte, cada vez que se produce la disolución de estos embriones, de estos esbozos de Estado, reaparece el antiguo derecho germánico. Cuando el imperio carolingio se desmorona, en el siglo X, triunfa el derecho germánico y el derecho romano cae en el olvido durante varios siglos para reaparecer lentamente a finales del siglo XII y durante el siglo XIII. Por esto el derecho feudal fue un derecho esencialmente germánico, un derecho que no presenta ninguno de los elementos del procedimiento de encuesta, ninguna forma de establecimiento de la verdad propia de las sociedades griegas o del imperio romano.

En el derecho feudal el litigio entre dos individuos se solventaba de forma reglada mediante el sistema de la *épreuve*.* Cuando un individuo se presentaba como portador de una reivindicación, de una demanda, acusaba a otro de haber matado o violado, el litigio entre los dos se resolvía mediante una serie de pruebas aceptadas, tanto

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

por uno como por otro, y a las que ambos se sometían. Este sistema era una forma de probar no tanto la verdad, cuanto la fuerza, el peso, la importancia de quien hablaba.

En primer lugar estaban las pruebas sociales, pruebas sobre la importancia social de un individuo. En el antiguo derecho de Borgoña del siglo XI, cuando alguien era acusado de asesinato, podía perfectamente demostrar su inocencia reuniendo en torno a él a doce testigos que juraban que no había cometido el crimen. El juramento no tenía como fundamento, por ejemplo, el hecho de que hubiesen visto con vida a la pretendida víctima, ni una coartada favorable al presunto asesino. Para prestar juramento, para testimoniar que un individuo no había matado, bastaba con ser pariente del acusado. Era necesario tener relaciones sociales de parentesco con él, relaciones que aseguraban no tanto su inocencia, cuanto su importancia social. Esto mostraba la solidaridad que un individuo concreto podía obtener, su peso, su influencia, la importancia del grupo al que pertenecía y de las personas dispuestas a apoyarlo en una lucha o en un conflicto. La prueba de la inocencia, la prueba de que no había cometido el acto en cuestión, no era de ningún modo el testimonio.

En segundo lugar estaban las pruebas de tipo verbal. Cuando un individuo era acusado de algo —robo o asesinato— debía responder a esta acusación mediante una serie de fórmulas que aseguraban que no había cometido el crimen o el robo. Al pronunciar estas fórmulas podía fracasar o triunfar. En determinados casos se pronunciaba la fórmula y se perdía, y ello no tanto porque se había dicho una falsedad o porque se probase que se había mentido, sino por no haber pronunciado la fórmula tal y como era preciso hacerlo. Un error de gramática, un cambio de palabras invalidaban la fórmula y no la verdad de lo que se pretendía probar. La confirmación del hecho de que la prueba radicaba en un juego verbal es que, en el caso de un menor, de una mujer o de un clérigo, el acusado podía ser reemplazado por otra persona. Esta otra persona, que más tarde en la historia del derecho se convertirá en el abogado, era la que debía de pronunciar las fórmulas en lugar del acusado. Si se equivocaba al pronunciarlas, aquel en nombre del cual hablaba perdía el proceso.

En tercer lugar están las antiguas pruebas mágico-religiosas del juramento. Se pedía al acusado que prestase juramento, y en el caso de que no se atreviese a hacerlo, o se mantuviese dubitativo, perdía el proceso. En fin, estaban por último las famosas pruebas corporales, físicas, llamadas ordalías, que consistían en someter a

una persona a una especie de juego, de lucha con su propio cuerpo, para comprobar si vencía o fracasaba. Por ejemplo, en la época del imperio carolingio, en determinadas regiones del norte de Francia, existía una prueba célebre que se imponía a quien estaba acusado de asesinato. El acusado debía de andar sobre brasas y, dos días después, si aún tenía cicatrices perdía el proceso. Existían además otras pruebas tales como la ordalía del agua que consistía en atar la mano derecha al pie izquierdo de una persona y tirarla al agua. Si no se ahogaba perdía el proceso, pues ni siquiera el agua la aceptaba. Y si se ahogaba, ganaba el proceso, puesto que el agua no la rechazaba. Todos estos enfrentamientos del individuo, o de su cuerpo, con los elementos naturales son una extrapolación simbólica de la propia lucha de los individuos entre sí cuya semántica debería ser estudiada. En el fondo siempre se trata de una batalla, de saber quién es el más fuerte. El proceso, en el antiguo derecho germánico, no es más que la continuación reglada, ritualizada, de la guerra.

Habría podido recurrir a otros ejemplos más convincentes, tales como las luchas entre dos adversarios a lo largo del proceso, luchas físicas, los famosos juicios de Dios. Cuando dos individuos se enfrentaban a causa de la propiedad de un bien, o por un asesinato, siempre les era posible, si estaban de acuerdo, luchar, sometiéndose a determinadas reglas —duración de la lucha, tipo de armas—, ante un público presente únicamente para controlar que se cumplían las reglas. Aquel que ganaba en el combate, ganaba el proceso, sin que se le diese la oportunidad de decir la verdad, o mejor, sin que se le hubiese pedido que probase la verdad de lo que defendía.

En el sistema de la prueba judicial feudal no se trataba de la investigación de la verdad, sino de una especie de juego de estructura binaria. El individuo aceptaba la prueba o renunciaba a ella; si renunciaba, si no quería intentar la prueba, perdía el proceso de antemano. Si la prueba tenía lugar, vencía o perdía. No cabía ninguna otra posibilidad. La forma binaria es la primera característica de la prueba.

La segunda característica es que la prueba termina con una victoria o con un fracaso. Siempre hay alguien que gana y alguien que pierde, el más fuerte y el más débil, un desenlace favorable o desfavorable. En ningún momento se produce algo semejante a la sentencia, que aparecerá a partir de finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII. La sentencia consiste en la enunciación, hecha por un tercero, de lo siguiente: una determinada persona que dijo la verdad tiene razón, otra que dijo una mentira no tiene razón. La sentencia, en consecuencia, no existe en el derecho feudal: la se-

paración de la verdad y del error entre los individuos no juega en este derecho ningún papel; existe simplemente la victoria o la derrota.

La tercera característica es que esta prueba es, en cierto modo automática. La presencia de un tercer personaje no es necesaria para distinguir a los dos adversarios. El equilibrio de fuerzas, el juego, la suerte, el vigor, la resistencia física, la agilidad intelectual, es lo que diferenciará a los individuos siguiendo un mecanismo que se desarrolla automáticamente. La autoridad no interviene más que como testigo de que el procedimiento se desarrolla con regularidad. Cuando tienen lugar las pruebas judiciales está presente alguien a quien se le confiere el nombre de juez —el soberano político o alguien designado con el consentimiento mutuo de los dos adversarios— con el fin de comprobar simplemente que la lucha se desarrolla de forma regular. El juez no presta testimonio sobre la verdad, sino sobre la regularidad del procedimiento.

La cuarta característica es que, en este mecanismo, la prueba no sirve para nombrar, localizar a aquel que dijo la verdad, sino para establecer quién es el más fuerte y, al mismo tiempo, aquel que tiene razón. En una lucha o en una prueba no judicial uno de los dos es siempre el más fuerte, pero esto no prueba que tenga razón. La prueba judicial es una forma de ritualizar la lucha o de desplazarla simbólicamente. Es una forma de conferirle un determinado número de formas derivadas y teatrales de tal forma que el más fuerte será designado, por ello, como el que tiene razón. La prueba es un operador del derecho, un transformador de la fuerza en derecho, una especie de *shifter* que permite el paso de la fuerza al derecho. La prueba no tiene una función apofántica, no tiene por función designar, manifestar, o hacer aparecer la verdad, es un operador del derecho y no un operador de verdad o un operador apofántico. En esto consistía la prueba en el antiguo derecho feudal.

Este sistema de prácticas judiciales desapareció a finales del siglo XII y a lo largo del siglo XIII. Durante toda la segunda mitad de la Edad Media se asistirá a la transformación de estas antiguas prácticas y a la invención de nuevas formas de justicia, de nuevas formas de prácticas y de procedimientos judiciales, formas que son absolutamente capitales para la historia de Europa y para la historia del mundo entero, en la medida en que Europa impuso violentamente su yugo a toda la superficie de la tierra. En esta reelaboración del derecho, lo que se inventó es algo que no concierne tanto a los contenidos como a las formas y a las condiciones de posibilidad del saber. Lo que se inventó en el derecho de esta época

fue una forma determinada de saber, una condición de posibilidad del saber, cuyo destino será capital en el mundo occidental. Esta modalidad de saber fue la encuesta, que apareció por primera vez en Grecia y que quedó soterrada tras la caída del imperio romano durante varios siglos. La encuesta, que resurgió en los siglos XII y XIII es, no obstante, de un tipo bastante diferente a aquella que hemos visto como ejemplo en *Edipo*.

Ya les he presentado algunos rasgos fundamentales de esta antigua forma judicial, pero, ¿por qué desaparece en esta época? Esquemáticamente se puede decir que uno de los rasgos fundamentales de la sociedad feudal en la Europa occidental es que la circulación de bienes está relativamente poco propiciada por el comercio. Esta circulación se produce mas bien mediante mecanismos de herencia o de transmisión testamentaria y, sobre todo, por el enfrentamiento bélico, militar, extrajudicial o judicial. Uno de los medios más importantes para asegurar la circulación de bienes en la alta Edad Media era la guerra, la rapiña, la ocupación de la tierra, de un castillo o de una ciudad. Nos encontramos con una frontera movediza entre el derecho y la guerra en la medida en que el derecho es una cierta forma de prolongar la guerra. Por ejemplo, alguien que dispone de una fuerza armada ocupa una tierra, un bosque, una propiedad cualquiera y, a partir de ese momento, hace prevalecer sus derechos. Comienza entonces una larga disputa al final de la cual quien no posee la fuerza armada y quiere la recuperación de su tierra sólo obtiene la salida del invasor por medio de un pago. Este acuerdo se sitúa en la frontera entre lo judicial y lo militar, y constituía una de las formas más frecuentes de enriquecerse. La circulación, el intercambio de bienes, las quiebras, los enriquecimientos se produjeron, en la mayor parte de los casos, en la alta feudalidad, a través de este mecanismo.

Resulta interesante comparar la sociedad feudal en Europa y las llamadas sociedades «primitivas» estudiadas en la actualidad por los etnólogos. En estas últimas el intercambio de bienes se realiza a través de la disputa y la rivalidad, que se expresan sobre todo bajo la forma de prestigio, a través de manifestaciones y signos. En una sociedad feudal la circulación de bienes se realiza también bajo la forma de la rivalidad y la disputa, pero rivalidad y disputa no tanto de prestigio, cuanto de carácter belicoso. En las sociedades llamadas «primitivas» las riquezas se intercambian en prestaciones de rivalidad porque las riquezas no son únicamente bienes, sino también signos. En las sociedades feudales las riquezas se intercambian no solamente porque son bienes y signos, sino porque

también son bienes, signos y armas. La riqueza es el medio que permite ejercer tanto la violencia como el derecho sobre la vida y la muerte de los otros. Guerra, litigio judicial y circulación de bienes forman parte, a lo largo de la Edad Media, de un proceso único y fluctuante.

Nos encontramos por tanto con una doble tendencia característica de la sociedad feudal. Por una parte, existe una concentración de armas en las manos de los más poderosos que tienden a impedir su utilización por los menos poderosos. Vencer a alguien significa privarlo de sus armas, de donde se deriva una concentración del poder armado que, en los Estados feudales, proporcionó más fuerza y más poder a los poderosos y, en último término, al más poderoso de todos, el monarca. Por otra parte y simultáneamente, están las acciones y los litigios judiciales que eran una forma de hacer circular los bienes. Se comprende así por qué los más poderosos intentaron controlar los litigios judiciales impidiendo que se desarrollasen de forma espontánea entre los individuos, y se comprende por qué intentaron apropiarse de la circulación judicial y litigiosa de bienes, lo que supuso a la vez la concentración de armas y del poder judicial, que estaba formándose entonces, en las manos de los mismos individuos.

La existencia del poder ejecutivo, legislativo y judicial es una idea en apariencia bastante antigua en el derecho constitucional. Pero en realidad se trata más bien de una idea reciente, que data, más o menos, de la época de Montesquieu. Lo que nos interesa aquí, no obstante, es ver cómo se formó algo parecido a un poder judicial. En la alta Edad Media no existía el poder judicial. La conciliación se realizaba entre individuos. Se pedía al más poderoso, o a quien ejercía la soberanía, no tanto que hiciese justicia, cuanto que comprobase la regularidad del procedimiento en función de sus poderes políticos, mágicos y religiosos. No existía un poder judicial autónomo, ni tampoco un poder judicial en manos de quienes detentaban el poder de las armas, el poder político. En la medida en que la disputa judicial aseguraba la circulación de bienes, el derecho de regular y de controlar esta disputa —al ser un medio para acumular riquezas—, fue confiscado por los más ricos y los más poderosos.

La acumulación de la riqueza y del poder de las armas y la concentración del poder judicial en las manos de unos pocos constituyen un mismo proceso que estuvo en vigor en la alta Edad Media, y que alcanzó su madurez en el momento de la formación de la primer gran monarquía medieval, a mediados o finales del siglo XII.

En este momento surgen realidades totalmente nuevas en relación con la sociedad feudal, con el imperio carolingio y con las antiguas reglas del derecho romano.

1. Surge una justicia que ya no es disputa entre individuos y libre aceptación por parte de éstos de una serie de reglas de conciliación judicial sino que, por el contrario, se impondrá desde arriba a los individuos, a los adversarios, a las partes. A partir de entonces los individuos ya no gozarán del derecho de resolver, regular o irregularmente, sus litigios, deberán someterse a un poder exterior a ellos que se impone como poder judicial y como poder político.

2. Surge un personaje totalmente nuevo, sin precedentes en el derecho romano: el fiscal. Este curioso personaje que hace su entrada en Europa en torno al siglo XII, se presenta como el representante del soberano, del rey, o del señor. Desde el momento en el que se produce un crimen, un delito o una disputa entre dos individuos, el fiscal se presenta como representante de un poder lesionado por el único hecho de que tuvo lugar un delito o un crimen. El fiscal se convierte en el doble de la víctima, apoyará a aquel que debería presentar la demanda diciendo: «Si bien es cierto que este hombre ocasionó daños a otro, yo, representante del soberano, puedo afirmar que el soberano, su poder, el orden que le permite reinar, la ley que ha establecido, han sido también lesionados por este individuo. Así pues yo también me enfrento a él». El soberano, el poder político, llegan de este modo poco a poco a desdoblar, a reemplazar a la víctima. Este fenómeno absolutamente nuevo permitirá que el poder político se apropie de los procedimientos judiciales. El fiscal, por tanto, se presenta como el representante del soberano lesionado por el delito.

3. Surge también una noción absolutamente nueva: la noción de infracción. Mientras el drama judicial se desarrollaba entre dos individuos, la víctima y el acusado, no existía más que un daño que un individuo había causado a otro. La cuestión, en el caso de que se hubiese producido daño, era saber quién tenía razón. Pero, a partir del momento en que el soberano, o su representante, el fiscal, dice: «Yo también fui lesionado por el daño», esto significa que el daño ya no es sólo una ofensa de un individuo a otro, sino también la ofensa de un individuo al Estado, al soberano, en tanto que representante del Estado; es un ataque no ya contra el individuo, sino contra la propia ley del Estado. Y así fue como la noción de delito, la vieja noción de daño, fue reemplazada por la de infracción. La infracción ya no es un daño cometido por un individuo contra

otro, es una ofensa o lesión de un individuo contra el orden, contra el Estado, contra la ley, contra la sociedad, contra la soberanía, contra el soberano. La infracción es una de las grandes invenciones del pensamiento medieval. Vemos así como el poder estatal confisca todo el procedimiento judicial, todo el mecanismo de liquidación interindividual de los litigios en la alta Edad Media.

4. Resta aún un último descubrimiento, una última invención tan diabólica como la del fiscal y la de la infracción: el Estado, o mejor, el soberano —ya que no se puede hablar de Estado en esta época—. El soberano no es únicamente la parte lesionada, sino la que exige la reparación. Cuando un individuo pierde el proceso es declarado culpable y debe proporcionar también una reparación a su víctima. Pero esta reparación no es en absoluto la del antiguo derecho feudal o la del antiguo derecho germánico. No se trata ya de comprar la paz rindiendo cuentas a su adversario, se exigirá del culpable no sólo la reparación del daño causado a otro individuo, sino también la reparación de la ofensa que cometió contra el soberano, contra el Estado, contra la ley. Apareció así, junto con el mecanismo de las multas, el gran mecanismo de las confiscaciones de bienes que son, para las grandes monarquías nacientes, uno de los grandes medios de enriquecerse y de incrementar sus propiedades. Las monarquías occidentales se fundaron sobre la apropiación de la justicia que les permitía la aplicación de estos mecanismos de confiscación. Tal es el trasfondo político de esta transformación.

Es necesario que pasemos ahora a explicar cómo se estableció la sentencia, cómo se llega al final de un proceso en el que uno de los principales personajes es el fiscal. Si la principal víctima de una infracción es el rey, si el fiscal es quien se querella en primer lugar, se comprende que la resolución judicial ya no pueda ser obtenida a través de los mecanismos de la prueba. El rey o su representante, el fiscal, no pueden arriesgar su propia vida, sus propios bienes cada vez que se comete un delito. El acusado y el fiscal se enfrentan, no ya en pie de igualdad, como ocurría cuando se enfrentaban entre sí dos individuos. Para saber si alguien es culpable o no es necesario encontrar un nuevo mecanismo que no sea el de la prueba, el de la lucha entre dos adversarios. A partir de ahora el modelo belicoso ya no se puede aplicar.

¿Qué modelo se va a adoptar entonces? Éste es uno de los grandes momentos de la historia de Occidente. Existían dos modelos para resolver el problema. En primer lugar había un modelo intrajurídico. En el propio derecho feudal, en el antiguo derecho germá-

nico, existía un caso en el que la colectividad, en su totalidad, podía intervenir, acusar a alguien y conseguir que lo condenasen: tal era el caso del flagrante delito, cuando un individuo era sorprendido en el momento mismo en que cometía un delito. En ese momento las personas que lo sorprendían tenían el derecho de conducirlo ante el soberano, ante el detentador de un poder político, y decir: «Lo hemos visto haciendo tal cosa, y por tanto es necesario castigarlo o exigirle una reparación». Existía por lo tanto, en la propia esfera del derecho, un modelo de intervención colectiva y de decisión autoritaria para la resolución de un litigio de orden judicial. Tal era el caso del flagrante delito, cuando el delito era detectado en el momento mismo de realizarse. Este modelo no podía ser utilizado, evidentemente, cuando no se sorprendía al individuo en el momento en el que cometía el delito, algo que acontecía la mayor parte de las veces. El problema consistía entonces en saber en qué condiciones se podía generalizar el modelo del flagrante delito y utilizarlo en este nuevo sistema del derecho que estaba a punto de nacer, regido por completo por la soberanía política y por los representantes del soberano político.

Se prefirió utilizar un segundo modelo, extrajudicial, que, a su vez se subdivide en dos, o mejor que en esta época tenía una doble existencia, una doble inserción. Tal era el modelo de la encuesta, que había existido en la época del imperio carolingio. Cuando los representantes del soberano tenían que resolver un problema de derecho, de poder, un asunto de impuestos, de costumbres, de renta de la tierra o de propiedad, se recurría a un medio perfectamente ritualizado y regulado: la *inquisitio*, la encuesta. El representante del poder llamaba a las personas consideradas aptas para conocer las costumbres, el derecho o los títulos de propiedad. Reunía a estas personas, les hacía jurar que dirían la verdad, que dirían lo que conocían, lo que habían visto o lo que sabían por haberlo oído. A continuación, se las dejaba a solas para deliberar. Al final de esta deliberación se solicitaba la solución del problema. Éste era un método de gestión administrativa que los funcionarios del imperio carolingio practicaban con regularidad y que fue empleado todavía después de su disolución por Guillermo el Conquistador en Inglaterra. En 1066 los conquistadores normandos ocuparon Inglaterra, se apropiaron de los bienes anglosajones y entraron en litigio con la población autóctona y entre ellos mismos por la posesión de estos bienes. Guillermo el Conquistador, para ponerlo todo en orden, para integrar a la nueva población normanda en la antigua población anglosajona, hizo una enorme encuesta sobre el estado de

las propiedades, el estado de los impuestos, el sistema de las rentas de tierras, etc. Surgió así el famoso *Domesday Book*, el único ejemplo global que poseemos de estas encuestas que eran una antigua práctica administrativa de los emperadores carolingios.

Este procedimiento de encuesta administrativa presenta algunas características importantes:

1. El poder político es el personaje esencial.
2. El poder se ejerce ante todo planteando cuestiones, interrogando. El poder no conoce la verdad e intenta conocerla.
3. El poder, para determinar la verdad, se dirige a los notables, a personas consideradas capaces de saber, dada su situación, su edad, su riqueza, su renombre, etc.
4. El rey, al contrario de lo que sucedía al final de *Edipo rey*, consulta a los notables sin forzarlos a decir la verdad recurriendo a la violencia, la prisión o la tortura. Se les pide que se reúnan libremente y formulen un dictamen colectivo. Se les deja decir colectivamente lo que consideran que es la verdad.

Nos encontramos por tanto ante un modo de establecer la verdad totalmente ligado a la gestión administrativa de la primer gran forma de Estado conocida en Occidente. Esos procedimientos de encuesta se olvidaron, sin embargo, durante los siglos X y XI en la Europa de la alta feudalidad, y habrían quedado definitivamente olvidados si la Iglesia no se hubiese servido de ellos en la gestión de sus propios bienes. Sería preciso no obstante hacer más complejo el análisis, ya que si la Iglesia se sirvió de nuevo del método carolingio de encuesta se debe a que ella misma lo había puesto ya en práctica antes del imperio carolingio más por razones de carácter espiritual que por razones administrativas.

Existió, en realidad, una práctica de encuesta en la Iglesia de la alta Edad Media, en la Iglesia merovingia y carolingia. Este método se denominaba *visitatio* y consistía en la visita que, según establecían los cánones, debía hacer el obispo recorriendo su diócesis, práctica que fue retomada después por las grandes órdenes monásticas. Al llegar a un determinado lugar el obispo instituía, en primer lugar, la *inquisitio generalis*, la inquisición general, que consistía en interrogar a todos los que debían saber —los notables, los ancianos, los más sabios y los más virtuosos— lo que había ocurrido durante su ausencia, y sobre todo si se habían cometido faltas, crímenes, etc. Si de esta encuesta se derivaba una respuesta afirmativa, el obispo pasaba a una segunda fase, a la *inquisitio specia-*

lis, la inquisición especial, que consistía en investigar quién había hecho algo, en determinar de hecho quién era el autor y cuál era la naturaleza del acto cometido. Por último, conviene añadir que la confesión del culpable podía interrumpir la inquisición en cualquier fase en la que ésta se encontrase, ya fuese en su forma general o especial. Quien había cometido el crimen podía presentarse y proclamar públicamente: «Sí, se cometió un crimen. Consistió en lo siguiente. Yo soy su autor».

Esta forma espiritual, esencialmente religiosa, de la encuesta eclesiástica subsistió durante toda la Edad Media hasta el punto de adquirir funciones administrativas y económicas. Cuando la Iglesia se convirtió en el único cuerpo económico-político cohesionado de Europa, en los siglos X, XI y XII, la inquisición eclesiástica fue al mismo tiempo la encuesta espiritual sobre los pecados, las faltas y los crímenes cometidos, y la encuesta administrativa para conocer cómo eran administrados los bienes de la Iglesia y cuáles eran los beneficios obtenidos, acumulados, distribuidos, etc. Este modelo a la vez religioso y administrativo de la encuesta pervivió hasta el siglo XII, momento en el que el Estado naciente, o más bien la persona del soberano que surgía como fuente de todo poder, confiscó los procedimientos judiciales. Estos procedimientos judiciales ya no podían funcionar siguiendo el sistema de la prueba. ¿De qué modo, entonces, el fiscal debía establecer si alguien era o no culpable? El modelo espiritual y administrativo, religioso y político, el modo de gestionar, de vigilar y de controlar a las almas se encuentra en la Iglesia: la encuesta, entendida tanto como una mirada que reposa sobre los bienes y las riquezas, como una mirada sobre los corazones, los actos, las intenciones. Y precisamente este modelo será retomado en el procedimiento judicial. El fiscal del rey va a hacer lo mismo que los visitadores eclesiásticos hacían en las parroquias, diócesis y comunidades: intentará establecer mediante la *inquisitio*, mediante la encuesta, si se cometió algún crimen, qué crimen se cometió, y quién es el culpable.

Paso a plantear la hipótesis que me gustaría avanzar. La encuesta tuvo un doble origen, un origen administrativo, ligado al surgimiento del Estado en la época carolingia, y un origen religioso, eclesiástico, constantemente presente durante toda la Edad Media. Este procedimiento de encuesta lo utilizó el fiscal del rey —la justicia monárquica naciente— para desempeñar la función del flagrante delito del que hablé hace un momento. El problema era saber cómo generalizar el flagrante delito a crímenes que no pertenecían

al ámbito, al campo, de la actualidad inmediata. ¿Cómo podía el fiscal del rey conducir al culpable ante una instancia judicial que detentaba el poder si no sabía quién era el culpable puesto que no había habido flagrante delito? La encuesta será el sustituto del flagrante delito. En efecto, si se consigue reunir a personas que pueden garantizar, bajo juramento, que vieron, que saben, que están al corriente, si se pudiese establecer a través de estas personas que algo aconteció realmente, se dispondría indirectamente mediante la encuesta, gracias a la mediación de personas que saben, el equivalente del flagrante delito. De este modo se podrían tratar gestos, actos, delitos, crímenes que ya no ocurren en el campo de la actualidad inmediata, como si fuesen sorprendidos en flagrante delito. Se posee pues un nuevo modo de prolongar la actualidad, de transferirla de una época a otra y de ofrecerla a la mirada, al saber, como si aún estuviese presente. Esta inserción del procedimiento de encuesta, que reactualiza, hace presente, sensible, inmediato, verdadero lo que aconteció, como si se estuviese presente, constituye un descubrimiento capital.

De este análisis podemos extraer algunas conclusiones.

1. Se suelen oponer las antiguas pruebas del derecho bárbaro al nuevo procedimiento racional de encuesta. Evoqué antes las diferentes maneras a través de las cuales se intentaba establecer quién tenía razón en la alta Edad Media. Tenemos la impresión de que estos sistemas eran sistemas bárbaros, arcaicos e irracionales. Seguimos impresionados por el hecho de que únicamente en el siglo XII se consiguiese por fin llegar, mediante el procedimiento de encuesta, a un sistema racional de establecimiento de la verdad. No creo sin embargo que el procedimiento de encuesta sea simplemente el resultado de una especie de progreso de la racionalidad. No se llegó al procedimiento de encuesta racionalizando los procedimientos judiciales. Fue preciso que se produjese toda una transformación política, una nueva estructura política para que no solamente fuese posible sino también necesaria la utilización de este procedimiento en el terreno judicial. La encuesta en la Europa medieval fue sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión; en otros términos, la encuesta es un determinado modo de ejercer el poder. Nos equivocaríamos si viésemos en la encuesta el resultado natural de una razón que actúa sobre sí misma, que se elabora, que hace sus propios progresos; si viésemos en ella el efecto de un conocimiento, de un sujeto de conocimiento en vías de constituirse.

Ninguna historia realizada en términos de progreso de la razón, de refinamiento del conocimiento, puede dar cuenta de la adquisición de la racionalidad de la encuesta; su surgimiento es un fenómeno político complejo. El análisis de las transformaciones políticas de la sociedad medieval es lo que permite explicar cómo, por qué y en qué momento apareció este tipo de instauración de la verdad a partir de procedimientos jurídicos completamente diferentes. Ninguna referencia a un sujeto de conocimiento y a su historia interna podría explicar este fenómeno. Únicamente el análisis de las relaciones políticas de fuerza, de las relaciones de poder, puede explicar el surgimiento de la encuesta.

2. La encuesta deriva de un determinado tipo de relaciones de poder, de un modo específico de ejercer el poder. Se introdujo en el derecho a partir de la Iglesia y, en consecuencia, está impregnada de categorías religiosas. En la concepción de la alta Edad Media lo esencial era el daño, lo que había pasado entre dos individuos; no había en ello ni falta ni infracción. La falta, el pecado, la culpabilidad moral no intervenían entonces para nada. El problema estribaba en saber si había habido ofensa, quién la había cometido, y si aquel que pretendía haberla sufrido era capaz de resistir la prueba que su adversario le proponía. No había falta, culpabilidad ni relación con el pecado. En contrapartida, a partir del momento en que la encuesta se introdujo en la práctica judicial trajo consigo la importante noción de infracción. Cuando un individuo hace un daño a otro existe siempre *a fortiori* un daño hecho a la soberanía, a la ley, al poder. Por otra parte, dadas todas las implicaciones y connotaciones religiosas de la encuesta, el daño será una falta moral, casi religiosa o con connotaciones religiosas. Tenemos así, en torno al siglo XII, una curiosa conjunción entre la ofensa a la ley y la falta religiosa. Causar daño al soberano y cometer un pecado son dos cosas que comienzan a estar unidas; seguirán estando profundamente unidas entre sí en el derecho clásico. Y nosotros aún no nos hemos liberado totalmente de esta unión.

3. La encuesta, que apareció en el siglo XII como consecuencia de esta transformación en las estructuras políticas y en las relaciones de poder, reorganizó totalmente (o en torno a ella se reorganizaron) todas las prácticas judiciales de la Edad Media, de la Época Clásica, e incluso de la Época Moderna. Esta encuesta judicial, en términos generales, se difundió en muchos otros ámbitos de prácticas —sociales y económicas—, y en muchos otros campos del saber. A partir de estas encuestas judiciales, conducidas por los fisca-

les del rey, se difundieron, desde el siglo XIII una serie de procedimientos de encuesta.

Algunos de estos procedimientos eran principalmente administrativos o económicos. Así, gracias a las encuestas sobre el estado de la población, el nivel de riquezas, la cantidad de dinero y de recursos, los agentes reales aseguraron, establecieron y aumentaron el poder real. De este modo se acumuló a finales de la Edad Media y en los siglos XVII y XVIII todo un saber económico, de administración económica de los Estados. Así, en fin, nació una forma regular de administración de los Estados, de transmisión y de continuidad del poder político, y nacieron también ciencias como la economía política, la estadística, etc.

Estas técnicas de encuesta se difundieron también en ámbitos que no estaban directamente ligados a terrenos de ejercicio del poder: los ámbitos del saber o del conocimiento en el sentido tradicional del término.

Desde los siglos XIV y XV aparecen tipos de encuesta que pretenden establecer la verdad a partir de toda una serie de testimonios cuidadosamente recogidos en ámbitos como el de la geografía, la astronomía y el conocimiento de los climas. Surgió, en concreto, una técnica de viaje —empresa política de ejercicio del poder y empresa de curiosidad y adquisición de saber— que finalmente condujo al descubrimiento de América. Todas las grandes encuestas que se prodigaron a finales de la Edad Media son, en el fondo, la eclosión y la dispersión de esta primera forma, de esta matriz, que nació en el siglo XII. A partir del los siglo XVI y XVII encontramos irradiaciones de este proceso incluso en ámbitos tales como la medicina, la botánica y la zoología. Todo el gran movimiento cultural que, tras el siglo XII, comenzó a preparar el Renacimiento, puede ser definido en gran medida como el del desarrollo y florecimiento de la encuesta en tanto que forma general del saber.

A medida que la encuesta se desarrolla como forma general de saber en cuyo interior eclosionará el Renacimiento, la prueba tiende a desaparecer. De ella sólo encontraremos elementos, restos, bajo la forma de la famosa tortura, pero mezclada ya con la preocupación por obtener la confesión, la prueba de verificación. Se podría realizar toda una historia de la tortura situándola entre los procedimientos de prueba y de encuesta. La prueba tiende a desaparecer de la práctica judicial, y también desaparece de los ámbitos del saber. Vamos a poner dos ejemplos.

En primer lugar, la alquimia. La alquimia es un saber que tiene como modelo la prueba. Para saber lo que ocurre, para saber la verdad, no se trata de hacer una encuesta, se trata esencialmente de un enfrentamiento entre dos fuerzas: la del alquimista que busca, y la de la naturaleza que disimula sus secretos, la de la luz y la de la sombra, la del bien y la del mal, la de Satán y la Dios. El alquimista desarrolla una especie de lucha en la que es a la vez el espectador —el que presencia el desarrollo del combate— y uno de los combatientes, ya que puede ganar o perder. Se puede decir que la alquimia es una forma química, naturalista de la prueba. Encontramos la confirmación de que el saber alquímico es esencialmente una prueba en el hecho de que en absoluto se transmite, ni se acumula, como si se tratase del resultado de encuestas que permiten llegar a la verdad. El saber alquímico se transmite únicamente mediante reglas, secretas o públicas, de procedimiento: esto es lo que hay que hacer, así es como hay que actuar, éstos son los principios que se deben respetar, éstas o aquéllas las oraciones que hay que hacer, éstos los textos que hay que leer, aquellos los códigos que deben estar presentes. La alquimia constituye esencialmente un *corpus* de reglas jurídicas, de procedimientos. La desaparición de la alquimia, el hecho de que un saber de tipo nuevo se haya formado absolutamente al margen de su territorio, se debe a que este nuevo saber adoptó como modelo la matriz de la encuesta. Todo saber de encuesta, saber naturalista, botánico, minerológico, filológico, es absolutamente ajeno al saber alquímico que obedece al modelo judicial de la prueba.

En segundo lugar, la crisis de la universidad medieval a finales de la Edad Media puede ser también analizada en términos de oposición entre encuesta y prueba. En la universidad medieval el saber se manifestaba, se transmitía y se autentificaba a través de rituales determinados, de los cuales el más célebre y conocido era la *disputatio*, la disputa. Se trataba del enfrentamiento entre dos adversarios que se servían del arma verbal, de los procedimientos retóricos y de las demostraciones fundadas esencialmente en un recurso a la autoridad. Se recurría a la autoridad no tanto como testigo de verdad, cuanto como testigo de fuerza. En la *disputatio*, cuantos más autores tuviese de su parte uno de los participantes, más testimonios de autoridad podía invocar, más testimonios de fuerza, de peso —y no testimonios de verdad—, y por tanto mayores posibilidades tenía de salir vencedor. La *disputatio* es un forma de prueba, de manifestación del saber, de autentificación del saber que obedece al esquema general de la prueba. El saber medieval, y sobre todo el saber enciclopédico del Renacimiento, como el de Pico de la Mirándola, que

se enfrentará con la forma medieval de la universidad, será precisamente un saber del tipo de la encuesta. Haber visto, haber leído los textos, saber lo que efectivamente se dijo, conocer tanto lo que se dijo como la naturaleza a propósito de la cual se dijo, verificar lo que los autores dijeron para la comprobación de la naturaleza, utilizar a los autores ya no tanto como autoridad cuanto como testimonio, todo esto constituirá una de las grandes revoluciones en la forma de transmisión del saber. La desaparición de la alquimia y de la *disputatio* o, mejor, el hecho de que esta última se haya visto relegada a formas universitarias completamente esclerotizadas y no haya presentado, a partir del siglo XVI, ninguna actualidad, ninguna eficacia en las formas de autentificación real del saber, es uno de los numerosos signos del conflicto entre la encuesta y la prueba y del triunfo de la encuesta sobre la prueba a finales de la Edad Media.

Como conclusión podríamos decir que la encuesta no es en absoluto un contenido sino una forma de saber, forma de saber situada en la conjunción de un tipo de poder y de un determinado número de contenidos de conocimiento. Quienes quieren establecer una relación entre lo que es conocido y las formas políticas, sociales o económicas, que sirven de contexto a este conocimiento, tienen la costumbre de establecer esta relación por mediación de la consciencia o del sujeto de conocimiento. Me parece que la verdadera conjunción entre los procesos económico-políticos y los conflictos de saber podría encontrarse en esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio de poder y modalidades de adquisición y de transmisión del saber. La encuesta es precisamente una forma política, una forma de gestión, de ejercicio de poder que, a través de la institución judicial, se convirtió, en la cultura occidental, en una forma de autentificar la verdad, en una forma de adquirir cosas que serán consideradas como verdaderas y transmitirlas. La encuesta es una forma de saber-poder, y el análisis de esas formas deberá conducirnos al análisis más estricto de las relaciones existentes entre los conflictos de conocimiento y las determinaciones económico-políticas.

IV

En la conferencia anterior traté de mostrar cuáles fueron los mecanismos y los efectos de la estatalización de la justicia penal en la Edad Media. Ahora me gustaría que nos situásemos a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, momento en el que se constituye lo que yo denominaría «la sociedad disciplinaria», sociedad que in-

tentaré analizar en esta conferencia y en la siguiente. La sociedad contemporánea, por razones a las que me referiré más tarde, merece el nombre de sociedad disciplinaria. Quisiera poner de relieve cuáles son las formas de las prácticas penales que caracterizan a esta sociedad; cuáles son las relaciones de poder subyacentes a estas prácticas penales; cuáles son las formas de saber, los tipos de conocimiento, los tipos de sujeto de conocimiento, que surgen, que aparecen, a partir —y en el espacio— de esta sociedad disciplinaria que es la sociedad contemporánea.

La formación de la sociedad disciplinaria se puede caracterizar por la aparición, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de dos hechos contradictorios o, mejor, de un hecho que presenta dos aspectos, dos caras aparentemente contradictorias: la reforma, la reorganización del sistema judicial y del sistema penal en los diferentes países de Europa y del mundo. Esta transformación no presenta las mismas formas, la misma amplitud, ni la misma cronología en los diferentes países.

En Inglaterra, por ejemplo, las formas de justicia permanecieron relativamente estables, mientras que el contenido de las leyes, el conjunto de las conductas penalmente punibles se vio profundamente modificado. En el siglo XVIII existían en Inglaterra 315 conductas susceptibles de llevar a alguien a la horca, al patíbulo, 315 delitos castigados con la muerte. Esto convertía al código penal, a la ley penal, al sistema penal inglés, del siglo XVIII, en uno de los más salvajes y sanguinarios que haya conocido la historia de las civilizaciones. Esta situación se vio profundamente modificada a comienzos del siglo XIX, sin que las formas y las instituciones judiciales inglesas sufriesen modificaciones profundas. En Francia, por el contrario, tuvieron lugar modificaciones mucho más profundas en las instituciones judiciales sin que se viese modificado el contenido de la ley penal.

¿En qué consistieron estas transformaciones de los sistemas penales? En una reelaboración teórica de la ley penal, como se puede comprobar en Beccaria, Bentham, Brissot y en los legisladores que fueron autores del primer y segundo Código penal francés de la época revolucionaria.

El principio fundamental del sistema teórico de la ley penal, definido por estos autores, es que el crimen, en el sentido penal del término o, por decirlo de modo más técnico, la infracción, ya no debe tener ninguna relación con la falta moral o religiosa. La falta es una infracción de la ley natural, de la ley religiosa, de la ley moral. El crimen, o la infracción penal, es la ruptura con la ley civil tal y como

ésta fue explícitamente establecida en el interior de una sociedad por el cuerpo legislativo del poder político. Para que exista infracción es preciso que haya un poder político, una ley, y que esta ley haya sido realmente promulgada. No puede haber infracción sin que exista la ley. Según estos teóricos únicamente pueden ser penalizadas las conductas efectivamente definidas como punibles por la ley.

Un segundo principio es que, para que las leyes sean buenas, esas leyes positivas formuladas por el poder político en el seno de una sociedad no deben retraducir en términos positivos la ley natural, la ley religiosa o la ley moral. Una ley penal debe simplemente representar lo que es útil para la sociedad. La ley define como reprensible lo que es nocivo para la sociedad por lo que define también, en negativo, lo que es útil.

El tercer principio se deduce espontáneamente de los dos primeros: es necesaria una definición clara y simple del crimen. El crimen no es algo emparentado con el pecado o la falta, es algo pernicioso para la sociedad, es un daño social, un desorden, una perturbación para la sociedad en su conjunto.

Se produce también, por consiguiente, una nueva definición del criminal. El criminal es aquel que daña, que perturba a la sociedad. El criminal es por tanto el enemigo social. Esta nueva definición la exponen claramente todos estos teóricos y también Rousseau, quien afirma que el criminal es aquel que rompe el pacto social, el criminal es un enemigo interior. Esta idea del criminal como enemigo interior, en tanto que individuo que en el seno de la sociedad rompe el pacto que teóricamente había establecido con la sociedad, es una definición nueva y capital en la historia de la teoría del crimen y de la penalidad.

Si el crimen es un daño social, si el criminal es el enemigo de la sociedad, ¿cómo debe tratar la ley penal a este criminal o cómo debe reaccionar contra este crimen? Si el crimen conmociona a la sociedad, si el crimen ya no tiene nada que ver con la falta, con la ley natural, con la ley divina, religiosa, está claro que la ley penal no puede prescribir una venganza, la redención de un pecado. La ley penal debe permitir únicamente la reparación del daño causado a la sociedad. La ley penal tiene que estar hecha de tal modo que el perjuicio causado por el individuo a la sociedad desaparezca; si esto no es posible, es preciso que el daño no pueda volver a ser realizado de nuevo por el individuo en cuestión, o por cualquier otro. La ley penal debe reparar el mal o impedir que males semejantes puedan ser cometidos contra el cuerpo social.

De aquí, para estos teóricos, se derivan cuatro posibles tipos de castigo. En primer lugar, el castigo reflejado en la siguiente expre-

sión: «Usted rompió el pacto social, ya no pertenece al cuerpo social, se situó a sí mismo fuera del espacio de la legalidad; le expulsaremos del espacio social en donde esta legalidad funciona». La concepción que se encuentra con frecuencia en estos autores —Beccaria, Bentham, etc.—, es que en el fondo la punición ideal sería simplemente expulsar a las personas, exiliarlas, desterrarlas o deportarlas. Es la teoría de la deportación.

La segunda posibilidad es una especie de exclusión que se aplicaría en el lugar mismo en el que se encuentran los criminales. Su mecanismo ya no es el de la deportación material, el de la expulsión fuera del espacio social, sino el del aislamiento en el interior de un espacio moral, psicológico, público, constituido por la opinión. Se trata de hacer visible el castigo a través del escándalo, mediante la vergüenza, la humillación de aquel que cometió un delito. Se hace pública su falta, se muestra en público al infractor, se suscita en el público una reacción de adhesión, de desprecio, de condena. En esto consistiría la pena. Beccaria y otros teóricos inventaron mecanismos para provocar la vergüenza y la humillación.

La tercera pena es la reparación del daño social: el trabajo forzoso, que consiste en forzar a las personas a que realicen una actividad útil para el Estado o para la sociedad, de tal forma que el daño causado sea compensado. Surge así una teoría del trabajo forzoso.

Por último, en cuarto lugar, la pena consiste en hacer que el daño no pueda ser cometido de nuevo, en hacer que el individuo en cuestión u otros, no tengan ya en lo sucesivo el deseo de causar a la sociedad el daño que anteriormente provocaron; la pena consiste en hacerles sentir una aversión imborrable hacia el crimen que cometieron. Para obtener este resultado la pena ideal, la que se ajusta a esta concepción con más exactitud, es la pena basada en la ley del talión. Se mata a quien mató, se expropian los bienes de quien robó; para ciertos teóricos del siglo XVIII aquel que violó el derecho debe sufrir una pena del mismo tipo.

He aquí, pues, una batería de penas: deportación, trabajo forzoso, vergüenza, escándalo público y pena basada en la ley del talión. Estos proyectos fueron presentados de hecho no sólo por teóricos puros como Beccaria, sino también por legisladores como Brissot y Le Peletier de Saint-Fargeau, que participaron en la elaboración del primer Código penal revolucionario. Entonces se había avanzado bastante en la organización de una penalidad que giraba en torno a la infracción penal y a la infracción a una ley que representaba la utilidad pública. Todo se derivaría de este punto, incluso el marco de las penas y el modo mediante el cual se aplican.

Existen por tanto estos proyectos, estos textos, e incluso estos decretos adoptados por las asambleas revolucionarias. Pero si observamos lo que pasó realmente, cómo funcionó la penalidad poco tiempo después, en torno a 1820, en el momento de la Restauración en Francia y de la Santa Alianza en Europa, comprobamos que el sistema de penas adoptado por las sociedades industriales en vías de formación, en vías de desarrollo, fue totalmente diferente de lo que había sido proyectado unos años antes. Esto no quiere decir que la práctica haya desmentido a la teoría, sino que la práctica se desvió rápidamente de los principios teóricos que encontramos en Beccaria y en Bentham.

Veamos lo que pasó con el sistema de penas. La deportación desapareció bastante pronto; el trabajo forzoso fue generalmente una pena puramente simbólica en su función de reparación; los mecanismos del escándalo no llegaron nunca a ser puestos en práctica; la pena basada en la ley del talión desapareció muy pronto al ser denunciada como arcaica por una sociedad suficientemente desarrollada.

Todos estos proyectos precisos de penalidad fueron reemplazados por una pena bastante curiosa, de la que Beccaria había hablado muy sucintamente y que Brissot mencionaba de forma muy marginal: el encarcelamiento, la prisión.

La prisión no pertenece al proyecto teórico de reforma de la penalidad de finales del siglo XVIII; surgió a comienzos del siglo XIX como una institución de hecho y casi sin justificación teórica.

La prisión, pena que se generalizará de hecho en el siglo XIX, no solamente no estaba prevista en el programa del siglo XVIII, sino que además la legislación penal sufrirá una enorme transformación respecto a lo que estaba establecido en la teoría.

La legislación penal, de hecho, desde principios del siglo XIX, y de forma cada vez más rápida y acelerada durante todo este siglo, se desviará de aquello que podemos denominar la utilidad social; ya no pretenderá buscar aquello que es socialmente útil, sino que, por el contrario, pretenderá ajustarse al individuo. Podemos citar como ejemplo las grandes reformas de la legislación penal que tuvieron lugar en Francia, y en otros países europeos, entre 1825 y 1850-1860, y que consistieron en la organización de lo que llamamos las circunstancias atenuantes; la aplicación rigurosa de la ley, tal y como se encuentra en el Código, puede ser modificada por decisión del juez o del tribunal en función del individuo que es juzgado. El principio de una ley universal que represente únicamente los intereses sociales es considerablemente falseado por la utilización de las circunstancias atenuantes que cobrarán una importancia cada

vez mayor. Por otra parte, la penalidad que se desarrolla en el siglo XIX se propone cada vez menos definir de forma abstracta y general lo que es perjudicial para la sociedad, separar a los individuos que son nocivos a la sociedad o impedirles que vuelvan a cometer los mismos delitos. La penalidad, en el siglo XIX, tiene por finalidad, de forma cada vez más insistente, no tanto la defensa general de la sociedad cuanto el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y del comportamiento de los individuos. Esta forma de penalidad es totalmente diferente de la prevista en el siglo XVIII, en la medida en que el gran principio de la penalidad era, para Beccaria, que no podía existir una punición sin una ley explícita y sin un comportamiento explícito que infringiese esta ley. No podría haber castigo mientras no hubiese ley ni infracción explícita. Tal era el principio fundamental de Beccaria.

Toda la penalidad del siglo XIX se convirtió en un control, en un control no tanto de si lo que hacen los individuos es o no conforme a la ley, cuanto de lo que pueden hacer, de lo que son capaces de hacer, de lo que son susceptibles de hacer, de lo que están a punto de hacer. De este modo, la gran noción de la criminología y de la penalidad, hacia finales del siglo XIX, fue la escandalosa noción, en términos de teoría penal, de *peligrosidad*. La noción de *peligrosidad* significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad en razón de sus virtualidades y no tanto en razón de sus actos, de infracciones de hecho a una ley efectiva, sino *en función de las virtualidades de comportamiento que esas infracciones representan*.

El último punto capital, que la teoría penal cuestiona de un modo todavía más fuerte que Beccaria, consiste en que, para asegurar el control de los individuos —algo que ya no es tanto una reacción penal contra lo que hicieron, cuanto un control de su comportamiento en el momento mismo en el que este comportamiento se esbozó—, la institución penal ya no puede estar completamente en manos de un poder autónomo, del poder judicial.

Llegamos así a la crítica de la gran separación atribuida a Montesquieu, o al menos formulada por él, entre poder judicial, poder ejecutivo y poder legislativo. El control de los individuos, esta especie de control penal punitivo de los individuos en función de lo que pueden hacer, ya no puede ser obra de la propia justicia, sino de una serie de poderes colaterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y de corrección: la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas, para la corrección. Así, en el siglo XIX, se desarrolló en torno a la institución judicial, y para

permitirle desempeñar la función de control de los individuos en razón de su *peligrosidad*, una gigantesca serie de instituciones que encasillarían a los individuos a lo largo de su existencia: instituciones pedagógicas como la escuela; psicológicas o psiquiátricas como el hospital, el manicomio, la policía... Toda esta red de un poder que no es el judicial debe cumplir una de las funciones que la justicia se atribuye en este momento: la función no tanto de castigar las infracciones de los individuos, cuanto de corregir sus virtualidades.

Entramos así en la edad que yo llamaría de la ortopedia social. Nos encontramos ante una forma de poder, ante un tipo de sociedad que yo denomino sociedad disciplinaria en oposición a las sociedades propiamente penales que conocimos con anterioridad. Es la edad del control social. Entre los teóricos que acabo de citar, hay alguno que, en cierto modo, previó y presentó una especie de esbozo de esta sociedad de vigilancia, de la gran ortopedia social. Se trata de Bentham. Ruego que me disculpen los historiadores de la filosofía por esta afirmación, pero creo que Bentham es más importante para nuestra sociedad que Kant o Hegel. Deberíamos rendirle homenaje en cada una de nuestras sociedades, ya que fue él quien programó, definió y describió del modo más preciso las formas de poder en las que vivimos, y quien presentó un maravilloso y célebre pequeño modelo de esta sociedad de la ortopedia generalizada: el famoso *panóptico*.* El *panóptico* es un tipo de arquitectura que permite un tipo de ejercicio del poder del alma sobre el alma; es una especie de institución que debe poder aplicarse a las escuelas, los hospitales, las prisiones, las casas de corrección, los hospicios y las fábricas.

El *panóptico* es un edificio en forma de anillo en medio del cual hay un patio con una torre en el centro. El anillo se divide en pequeñas celdas abiertas tanto hacia el interior como hacia el exterior. En cada una de estas pequeñas celdas se encontrará, en función de la finalidad de la institución, un niño que aprende a escribir, un obrero que trabaja, un prisionero en vías de corrección, un loco que vive su locura. En la torre central está un vigilante. Como cada celda da a la vez al interior y al exterior, la mirada del vigilante puede contemplar toda la celda; no hay ningún punto oscuro, y por consiguiente todo lo que el individuo hace esta expuesto a la mirada de un vigilante que observa a través de las celosías casi cerradas, de tal

* Bentham (J.), *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, París, Imprimerie nationale, 1791 (reeditado por Pierre Belfond, 1977) (trad. cast.: *El panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979).

modo que lo puede ver todo sin que, en contrapartida, nadie lo pueda ver a él. Para Bentham este pequeño y maravilloso ardid arquitectónico puede ser utilizado por toda serie de instituciones. El *panóptico* es la utopía de una sociedad y de un tipo de poder que, en el fondo, es la sociedad que conocemos actualmente, utopía que efectivamente se hizo realidad. Este tipo de poder podría recibir perfectamente el nombre de panoptismo. Vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo.

El panoptismo es una forma de poder que se funda no tanto sobre la encuesta cuanto sobre algo totalmente diferente que yo llamaría el examen. La encuesta era un procedimiento por el que, en la práctica judicial, se pretendía saber qué era lo que había pasado. Se trataba de reactualizar un hecho pasado mediante testimonios presentados por personas que, por una u otra razón, por su sabiduría o por haber estado presentes en el suceso, eran consideradas aptas para saber.

Con el panóptico se producirá algo totalmente distinto. Ya no hay encuesta, sino vigilancia, examen. Ya no se trata por tanto de reconstruir un suceso, sino de reconstruir algo, o mejor a alguien, a alguien que es preciso vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente de los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder (maestro, jefe de taller, médico, psiquiatra, director de prisiones) y que, en la medida en que ejerce el poder, tiene también la posibilidad de vigilar y al mismo tiempo de constituir, sobre aquellos a quienes vigila, en relación con ellos, un saber. Este saber presenta como característica principal no tanto determinar si algo aconteció o no, sino determinar si un individuo se conduce o no como debe, en conformidad o no con la norma, si progresa o no progresa. Este nuevo saber ya no se estructura en torno a cuestiones tales como «¿sucedió esto?, ¿quién lo hizo?»; no se estructura en términos de presencia o de ausencia, de existencia o de no existencia, se estructura en torno a la norma, en función de lo que es normal o no lo es, de lo correcto o lo incorrecto, de lo que se debe o no hacer.

En oposición al gran saber de la encuesta —organizado a mediados de la Edad Media por mediación de la confiscación estatal de la justicia, que consistía en obtener los instrumentos de reconstrucción de los hechos mediante el testimonio—, surge por tanto un nuevo saber de un tipo totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado en torno a la norma, para controlar a los individuos a lo largo de toda su existencia. Tal es la base del poder, la forma de saber-poder que dará lugar no a las grandes ciencias de

la observación, como sucedía en el caso de la encuesta, sino a lo que llamamos «ciencias humanas»: psiquiatría, psicología, sociología.

Ahora me gustaría analizar cómo se produjo esta transformación, cómo se ha llegado a formar, por una parte, una teoría penal determinada que programaba claramente un determinado número de cosas, y, por otra, una práctica real, social, que condujo a resultados totalmente diferentes.

Pondré sucesivamente dos ejemplos que se encuentran entre los más importantes y determinantes de este proceso, el de Inglaterra y el de Francia, y dejaré de lado el caso de los Estados Unidos que también es importante. Me gustaría mostrar cómo existieron en Francia, y sobre todo en Inglaterra, una serie de mecanismos de control: control de la población, control permanente del comportamiento de los individuos. Estos mecanismos se formaron silenciosamente durante el siglo XVIII para responder a una serie de necesidades y adquirieron cada vez más importancia, hasta llegar, finalmente, a extenderse a toda la sociedad y a imponerse en la práctica penal. Esta nueva teoría no era capaz de explicar estos fenómenos de vigilancia que nacieron totalmente al margen de ella, ni tampoco era capaz de programarlos. Se podría incluso decir que la teoría penal del siglo XVIII ratifica una práctica judicial que se formó en la Edad Media: la estatalización de la justicia. Beccaria piensa en términos de una justicia estatalizada.* Y aunque en cierto sentido fue un gran reformador no vio cómo se iniciaban, al lado y fuera de esta justicia penal, procesos de control que serían el verdadero contenido de la mera práctica penal.

¿Cuáles son estos mecanismos de control, de dónde vienen y a qué responden? Consideremos el caso de Inglaterra. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se formaron, en niveles relativamente bajos de la escala social, grupos espontáneos de personas que se atribuían, sin ninguna delegación por parte de un poder superior, la tarea de mantener el orden y de crear, por sí mismos, nuevos instrumentos destinados a asegurar el orden. Estos grupos eran numerosos y proliferaron durante todo el siglo XVIII.

Si seguimos un orden cronológico, estuvieron en primer lugar las comunidades religiosas disidentes del anglicanismo —los cuáqueros y los metodistas—, que se encargaban de organizar su propia policía. Así Wesley, por ejemplo, entre los metodistas, visitaba las comunidades metodistas, hacía un viaje de inspección, un

* Beccaria (C. de), *Dei Delitti e delle Pene*, Milán, 1764 (trad. cast.: *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza, 1998).

poco como hacían los obispos en la alta Edad Media. Le presentaban entonces todos los casos de desorden: embriaguez, adulterios, rechazo del trabajo. Las sociedades de amigos de inspiración cuáquera funcionaban de forma similar. Todas estas sociedades tenían la doble tarea de vigilancia y de asistencia. Se atribuían la tarea de asistir a quienes no tenían medios de subsistencia, a quienes no podían trabajar porque eran demasiado viejos, estaban enfermos, o sufrían enfermedades mentales. Pero, al mismo tiempo que los asistían, se atribuían la posibilidad y el derecho de observar en qué condiciones se procuraba la asistencia: observar si el individuo que no trabajaba estaba efectivamente enfermo, si su pobreza y su miseria no se debían a la disolución, a la embriaguez, a los vicios. Por tanto, estos grupos de vigilancia espontánea tenían un origen, un funcionamiento y una ideología profundamente religiosos.

En segundo lugar existieron, al lado de estas comunidades propiamente religiosas, otras sociedades emparentadas con ellas, pero respecto a las cuales mantenían no obstante una cierta distancia, un cierto alejamiento. Por ejemplo, a finales del siglo XVII, en 1692, en Inglaterra, se fundó una sociedad que se llamaba, de forma bastante peculiar, Sociedad para la reforma de las costumbres, del comportamiento, de la conducta. Fue una sociedad muy importante que tuvo en la época de Guillermo III cien filiales en Inglaterra, y diez en Irlanda, localizadas en la ciudad de Dublín. Esta sociedad, que desapareció en el siglo XVIII y reapareció de nuevo por influencia de Wesley en la segunda mitad del siglo, se proponía reformar las costumbres: hacer respetar el domingo (el *exciting* domingo inglés, se debe en parte a la acción de estas grandes sociedades), impedir el juego, la embriaguez, reprimir la prostitución, el adulterio, las imprecaciones, las blasfemias, todo aquello que podía expresar un desprecio hacia Dios. Como decía Wesley en sus sermones, se trataba de impedir a la clase más baja y más vil que se aprovechase de los jóvenes sin experiencia y que les robase su dinero.

Esta sociedad, hacia finales del siglo XVIII fue superada en importancia por otra, promovida por un obispo y por algunos aristócratas de la Corte, llamada Sociedad de la proclamación, nombre que deriva de haber obtenido del rey una proclamación para estimular la piedad y la virtud. Esta sociedad se transformó y en 1802 recibió el expresivo título de Sociedad para la supresión del vicio, y su finalidad era hacer respetar el domingo, impedir la circulación de libros licenciosos y obscenos, ejercer acciones legales contra la mala literatura, y obligar a cerrar las casas de juego y de prostitu-

ción. Esta sociedad, aunque tenía un funcionamiento esencialmente moral, próximo al de los grupos religiosos, era ya, no obstante, un tanto laica.

En tercer lugar encontramos en el siglo XVIII en Inglaterra otros grupos más interesantes y más inquietantes: grupos de autodefensa de carácter paramilitar. Estos grupos surgieron como respuesta a las primeras grandes agitaciones sociales, aún no proletarias, a los grandes movimientos políticos y sociales, todavía de fuerte connotación religiosa, que tuvieron lugar a finales de siglo, concretamente los de los partidarios de lord Gordon. Los medios más ricos, la aristocracia, la burguesía, se organizaron, para responder a estas grandes agitaciones populares, en grupos de autodefensa. De este modo se organizaron espontáneamente una serie de asociaciones —la Infantería militar de Londres, la Compañía de artillería— sin el apoyo o con el apoyo indirecto del poder. Estas asociaciones tenían por función hacer reinar el orden político, penal, o simplemente el orden, en un barrio, una ciudad, una región o un condado.

Las sociedades propiamente económicas constituyen la última categoría de estas comunidades. Las grandes compañías, las grandes sociedades comerciales se organizaban en sociedades de policía, de policía privada, para defender su patrimonio, sus depósitos, sus mercancías, los barcos anclados en el puerto de Londres, para defenderse contra los promotores de motines, el bandidaje, el pillaje cotidiano, los pequeños rateros. Estas policías vigilaban y patrullaban en los barrios de Londres, o en las grandes ciudades como Liverpool, sirviéndose de organizaciones privadas.

Estas sociedades respondían a una necesidad demográfica o social, a la urbanización, a un gran desplazamiento de la población desde el campo hacia las ciudades; también respondían, y volveremos a ello, a una transformación económica importante, a una nueva forma de acumulación de la riqueza, en la medida en que, cuando comienza a acumularse la riqueza bajo la forma de depósitos, de mercancías almacenadas, de máquinas, se hace necesario guardar, vigilar y garantizar su seguridad; estas sociedades respondían en fin a una nueva situación política, a nuevas formas de revueltas populares que pasaron de ser esencialmente campesinas, como sucedía en los siglos XVI y XVII, a convertirse ahora en grandes revueltas urbanas populares, y más tarde proletarias.

Es interesante observar la evolución de todas estas asociaciones espontáneas en la Inglaterra del siglo XVIII. Se produjo un triple desplazamiento a lo largo de esta historia.

Consideremos el primer desplazamiento. En sus inicios estos grupos eran prácticamente populares, de la pequeña burguesía. Los cuáqueros y los metodistas de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, que se organizaban para intentar suprimir los vicios y reformar las costumbres, eran pequeño-burgueses que se agrupaban con el objeto de que reinase entre ellos, y en torno a ellos, el orden. Pero esta voluntad de hacer reinar el orden era, en el fondo, un modo de evadirse del poder político, pues éste detentaba un instrumento formidable, terrorífico y sanguinario: su legislación penal. Por más de trescientos delitos se podía, de hecho, ser colgado, lo que significaba que resultaba muy fácil al poder, a la aristocracia, a los detentadores del aparato judicial, ejercer terribles presiones sobre las capas populares. Así se entiende que los grupos religiosos disidentes estuviesen tan interesados en tratar de huir de este poder judicial tan sanguinario como amenazador.

Para librarse de este poder judicial los individuos se organizaban en sociedades de reforma moral, prohibían la embriaguez, la prostitución, el robo, todo aquello que permitiese al poder atacar al grupo, destruirlo, todo lo que pudiese servir de pretexto para enviar a alguien a la horca. Nos encontramos por tanto más ante grupos de autodefensa contra la ley que ante grupos de vigilancia en sentido estricto. Este refuerzo de la penalidad autónoma era una forma de librarse de la penalidad estatal.

Ahora bien, durante el siglo XVIII estos grupos cambiarán de inserción social y cada vez más su reclutamiento dejará de ser popular y pequeño-burgués. A finales del siglo XVIII la aristocracia, los obispos, las personas más ricas, promoverán estos grupos de autodefensa moral, estas ligas para la erradicación del vicio.

Nos encontramos por tanto ante un desplazamiento social que indica claramente cómo esta empresa de reforma moral deja de ser una autodefensa penal para convertirse, por el contrario, en un refuerzo de la propia autoridad penal. El poder, junto con el impresionante instrumento penal que posee, se atribuirá estos instrumentos de presión, de control. En cierto modo nos encontramos ante un mecanismo de estatalización de los grupos de control.

El segundo desplazamiento consistió en que, mientras que en el primer grupo se pretendía hacer reinar un orden moral diferente a la ley, un orden que permitiese a los individuos librarse de la ley, a finales del siglo XVIII los nuevos grupos —ahora controlados y animados por los aristócratas y los ricos— tienen por objeto esencial obtener del poder político nuevas leyes que ratifiquen este esfuerzo moral. Así se produce un desplazamiento de la moralidad a la penalidad.

En tercer lugar se puede decir que, desde entonces, este control moral será ejercido por las clases superiores, por aquellos que tienen el poder, por el poder mismo ejercido sobre las capas inferiores, sobre los más pobres, sobre las clases populares. Así, este control se convierte en un instrumento del poder de las clases ricas sobre las clases pobres, de las clases que explotan sobre las clases explotadas, lo que confiere una nueva polaridad política y social a estas instancias de control. Citaré un texto que data de 1804, momento en el que se llega al final de esta evolución que yo aquí sólo intento esbozar. El texto fue escrito por un obispo llamado Watson que predicaba ante la Sociedad para la supresión del vicio: «Las leyes son buenas pero, desgraciadamente, son transgredidas por las clases inferiores. Tampoco las clases superiores las tienen en gran consideración, pero este hecho no tendría gran importancia si no fuese porque las clases superiores deberían servir de ejemplo a las clases inferiores».* Es imposible ser más claro: las leyes son buenas, son buenas para los pobres. Desgraciadamente los pobres transgreden las leyes, algo que es verdaderamente detestable. Los ricos también lo hacen pero, sin embargo, esto no tiene ninguna importancia pues las leyes no se hicieron para ellos. No obstante, la consecuencia es que los pobres siguen el ejemplo de los ricos de no respetar las leyes. Así se explica que el obispo Watson diga a los ricos: «Os ruego que cumpláis esas leyes que no fueron hechas para vosotros, pues así existirá al menos la posibilidad de control y vigilancia de las clases más pobres».

En esta estatalización progresiva, en este desplazamiento de las instancias de control que pasan de las manos de los grupos de la pequeña burguesía que intentaban evadirse del poder a las manos del grupo social que detentaba realmente el poder, en toda esta evolución podemos observar cómo se introduce y se difunde, en un sistema penal estatalizado —que por definición ignoraba la moral y pretendía cortar los vínculos con la moralidad y la religión— una moralidad de origen religioso. La ideología religiosa, surgida y fomentada en los pequeños grupos cuáqueros y metodistas en la Inglaterra del siglo XVII, despunta ahora en el otro polo, en el otro extremo de la escala social, del lado del poder, en tanto que instrumento de un control

* Watson (R.), (obispo de Llandaff), *A Sermon Preached Before the Society for the Suppression of Vice, in the Parish Church of St George* (3 de mayo de 1804), Londres, Society for the Suppression of Vice, 1804. La Sociedad para la supresión del vicio y la enseñanza de la religión sustituye en 1802 a la Sociedad para la predicación contra el vicio y la inmoralidad, fundada en 1787, para apoyar la proclamación de Georges III.

ejercido de arriba abajo. De la autodefensa del siglo XVII se pasa al instrumento de poder a comienzos del siglo XIX. Tal es el mecanismo interno al proceso que se puede observar en Inglaterra.

En Francia tuvo lugar un proceso muy distinto. Esto se explica por el hecho de que Francia, país de monarquía absoluta, contaba con un poderoso aparato de Estado que ya no existía en la Inglaterra del siglo XVIII, en la medida en que había sido desmantelado, en parte, por la revolución burguesa del siglo XVII. Inglaterra se había liberado de esta monarquía absoluta quemando esta etapa en la que Francia permaneció durante ciento cincuenta años.

El poderoso aparato monárquico se sustentaba en Francia en un doble pilar: un instrumento judicial clásico —los Parlamentos, las Cortes— y un instrumento parajudicial, la policía, cuya invención es privilegio de Francia. Una policía que comprendía a los administradores, al cuerpo de policía montada, a los oficiales de policía, y que contaba con edificios tales como la Bastilla, Vicêtre, las grandes prisiones, y que poseía también sus recursos institucionales como las curiosas *lettres de cachet.**

La *lettre de cachet* no era ni una ley, ni un decreto, sino una orden del rey que afectaba individualmente a una persona, y la obligaba a hacer determinadas cosas. Se podía incluso obligar a alguien a casarse mediante un documento de este tipo. En la mayor parte de los casos era, sin embargo, un instrumento de castigo. Mediante una *lettre de cachet* se podía obligar a alguien a exiliarse, privarlo de determinadas funciones, encarcelarlo. Era uno de los grandes instrumentos de poder de la monarquía absoluta. Estos documentos han sido muy estudiados en Francia, y se convirtió en un tópico considerarlos algo temible, un instrumento de la arbitrariedad real que caía sobre alguien como una especie de rayo y que podía enviarlo a prisión para siempre. Es preciso ser más prudente y decir que estas *lettres de cachet* no funcionaron únicamente de este modo. Al igual que vimos que las sociedades de moralidad eran una forma de evadirse del derecho, también podemos observar, en relación con estos documentos, un juego bastante curioso.

Si se examina una cantidad bastante numerosa de estas *lettres de cachet* enviadas por el rey, se observa que, en la mayoría de los casos no era él quien adoptaba la decisión de enviarlas. Lo hacía sin duda

* En francés en el texto. *(N. del t.)* A continuación, cuando aparezca *lettres de cachet* se suprime el asterisco por comodidad. Véase *Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (presentado por A. Farge y M. Foucault), París, Gallimard-Julliard, Col. «Archives», nº 91, 1982.

en algunos casos por razones de Estado, pero la mayor parte de estas misivas —fueron enviadas por los monarcas decenas de millares— les eran solicitadas por diversos individuos; maridos ultrajados por sus esposas, padres de familia descontentos con sus hijos, familias que trataban de desembarazarse de alguno de sus miembros, comunidades religiosas perturbadas por alguno de sus adeptos, parroquias descontentas con el cura. Todos estos individuos o pequeños grupos pedían al oficial del rey una *lettre de cachet*. Éste abría una encuesta para saber si la demanda estaba justificada. Cuando tal era el caso escribía al ministro del rey encargado del asunto, le pedía que enviase una *lettre de cachet* que permitiese a alguien hacer detener a su mujer que lo engañaba, a su hijo pródigo, a la hija que se prostituía, o al cura del pueblo que se comportaba indebidamente. Así pues, la *lettre de cachet* —bajo su aspecto terrible de arbitrariedad real— se encontraba investida de una especie de contrapoder, un poder que venía de abajo y que permitía a grupos, a comunidades, a familias y a individuos ejercer un poder sobre alguien. Constituían instrumentos de control, eran formas espontáneas, de control provenientes de la base de la sociedad, un control que la comunidad ejercía sobre sí misma. La *lettre de cachet* era por tanto una forma de regular la moralidad cotidiana de la vida social, un modo de asegurar por parte del grupo o de los grupos —familiares, religiosos, parroquiales, regionales, locales— su propio control policial y su propio orden.

Si se observan las conductas que suscitaban la demanda de una *lettre de cachet*, y que eran sancionadas por ella, se pueden distinguir tres categorías.

En primer lugar, estaban las que se podrían agrupar bajo la rúbrica de las conductas de inmoralidad: desenfreno, adulterio, sodomía, embriaguez. Este tipo de conductas hacían que las familias y las comunidades cursasen una demanda de *lettre de cachet* que era inmediatamente aceptada. Estamos en este caso, por tanto, ante la represión moral.

En segundo lugar, estaban las *lettres de cachet* enviadas para sancionar conductas religiosas consideradas peligrosas y disidentes. De esta forma se detenía a las brujas que, desde hacía largo tiempo, ya no morían en la hoguera.

En tercer lugar, es interesante señalar que en el siglo XVIII las *lettres de cachet* fueron bastante utilizadas en casos de conflictos de trabajo. Cuando los empleadores, los patronos o los maestros de oficios, no estaban satisfechos con sus aprendices, o con los obreros de las corporaciones, podían desembarazarse de ellos, expulsándolos o, en casos más raros, solicitando una *lettre de cachet*.

La primera huelga de la historia de Francia, que puede ser caracterizada como tal, fue la de los relojeros en 1724. Los patronos relojeros reaccionaron contra ella identificando a aquellos que consideraban sus líderes, y escribieron rápidamente al rey solicitándole una *lettre de cachet* que fue inmediatamente enviada. Algún tiempo después el ministro del rey quiso anular la *lettre de cachet* y liberar a los obreros huelguistas, pero la propia corporación de los relojeros solicitó entonces del rey que no los liberase y que mantuviese la *lettre de cachet*.

Vemos por tanto cómo los controles sociales, que se refieren en este caso no ya a la moralidad o a la religión, sino a los problemas de trabajo, se ejercen desde abajo y por mediación de las *lettres de cachet* sobre la población obrera que está a punto de formarse.

En aquellos casos en los que la *lettre de cachet* era punitiva, tenía como resultado el encarcelamiento del individuo; y es interesante señalar que la prisión no era una pena legal en el sistema penal de los siglos XVII y XVIII. Los juristas son perfectamente claros respecto a esto. Afirman que cuando la ley castiga a alguien, el castigo será condenarlo a muerte, a ser quemado, a ser descuartizado, a ser marcado, a ser desterrado, a pagar una multa. El encarcelamiento, por tanto, no era una pena.

La prisión, que se convertirá en la gran pena del siglo XIX, tuvo su origen precisamente en esta práctica parajudicial de la *lettre de cachet*, en esta utilización del poder real por el control espontaneo de los grupos. Cuando se enviaba una *lettre de cachet* contra alguien, esta persona no era ni colgada, ni marcada, ni tenía que pagar una multa; se la encarcelaba, y así debía de permanecer durante un tiempo no fijado de antemano. La *lettre de cachet* raramente decía que alguien debía estar en prisión durante seis meses o un año, por ejemplo. Por lo general determinaba que alguien debía estar detenido hasta nueva orden, y la nueva orden no intervenía más que cuando la persona que había solicitado la *lettre de cachet* afirmaba que el individuo encarcelado se había corregido. Esta idea de encarcelar para corregir, de mantener a la persona prisionera hasta que se corrigiese, esta idea paradójica, extraña, sin ningún fundamento o justificación basados en el comportamiento humano, tuvo su origen precisamente en esta práctica.

Surgió así la idea de una penalidad que tiene por función no tanto ser una respuesta a una infracción, cuanto corregir a los individuos en sus comportamientos, sus actitudes, sus disposiciones, corregir el peligro que representan en sus virtualidades posibles. Esta forma de penalidad aplicada a las virtualidades de los individuos,

de penalidad que intenta corregirlos mediante la reclusión y el internamiento, no pertenece, para ser exactos, al universo del derecho, no nació de la teoría jurídica del crimen, ni se derivó de grandes reformadores como Beccaria. Esta idea de una penalidad que pretende corregir encarcelando es una idea policial, nace paralelamente a la justicia, en el exterior de la justicia, nace de una práctica de control social o de un sistema de intercambio entre la demanda del grupo y el ejercicio del poder.

Ahora quisiera, tras estos dos ejemplos de Inglaterra y Francia, extraer algunas conclusiones provisionales que retomaré en la próxima conferencia.

Los elementos del problema son los siguientes: ¿cómo el conjunto teórico de las reflexiones sobre el derecho penal, que debería conducir a determinadas conclusiones, se embrolló y se vio recubierto por una práctica penal totalmente diferente, que tuvo su propia elaboración teórica en el siglo XIX, cuando fueron retomadas la teoría de la pena, la criminología? ¿Cómo pudo la gran lección de Beccaria ser olvidada, relegada y, por último, ahogada por una práctica de la penalidad totalmente diferente, fundada sobre los individuos, sobre sus comportamientos y virtualidades, y cuya función era corregirlos?

Me parece que el origen de todo esto se encuentra en una práctica extrapenal. En Inglaterra fueron los propios grupos quienes, para librarse del derecho penal, se dotaron de instrumentos de control que finalmente se vieron confiscados por el poder central. En Francia, en donde la estructura del poder político era diferente, los instrumentos estatales establecidos en el siglo XVII por el poder real para controlar a la aristocracia, a la burguesía, y a los que se amotinaban, fueron reutilizados desde abajo hacia arriba por grupos sociales.

Surge entonces la cuestión de saber por qué se formó este movimiento, por qué se formaron estos grupos de control, la cuestión de saber a qué causas respondieron. Hemos visto a qué necesidades originarias respondían, pero, ¿por qué tuvieron ese destino, por qué sufrieron ese desplazamiento, por qué el poder, o aquellos que lo detentaban, retomaron estos mecanismos de control situados al más bajo nivel de la población?

Para responder a estas preguntas, es preciso tener en cuenta un fenómeno importante: la nueva forma adoptada por la producción. La nueva forma material que adoptó la riqueza se encuentra en el origen del proceso que intento analizar. Para decirlo de un modo mas preciso, lo que surgió en Inglaterra a finales del

siglo XVIII, mucho más que en Francia, por otra parte, fue el hecho de que la fortuna, la riqueza, se invirtió cada vez más en el interior de un capital que ya no era pura y simplemente monetario. La riqueza de los siglos XVI y XVII estaba fundamentalmente constituida por la posesión de tierras, por las distintas formas de dinero o eventualmente por las letras de cambio que los individuos podían intercambiar. En el siglo XVIII aparece una forma de riqueza que ahora se invierte en un nuevo tipo de materialidad que ya no es monetaria: se invierte en las mercancías, los depósitos de bienes, las máquinas, los talleres, las materias primas, las mercancías que deben ser comercializadas. Y el nacimiento del capitalismo, o la transformación y aceleración de la instauración del capitalismo, se traducirá en este nuevo modo de inversión material de la riqueza. Ahora bien, esta fortuna formada por depósitos de bienes, por materias primas, objetos importados, máquinas, talleres, está directamente expuesta a la depredación. Toda esa población de gente pobre, de gente sin trabajo, de personas que buscaban trabajo, se encuentra ahora en una especie de contacto directo, físico, con la fortuna, con la riqueza. El robo de navíos, el pillaje de los almacenes y de los bienes en ellos depositados, la actividad depredadora en los talleres, fueron actos habituales a finales del siglo XVIII en Inglaterra. Y el gran problema del poder en Inglaterra, en esta época fue precisamente instaurar mecanismos de control que permitiesen la protección de esta nueva forma material de la riqueza. Se comprende así por qué el creador de la policía en Inglaterra, Colquhoun, era alguien que en un principio fue comerciante, después encargado por una compañía de navegación para organizar un sistema de vigilancia de las mercancías almacenadas en los muelles de Londres. La policía de Londres nació de la necesidad de proteger los *docks*, los depósitos, los comercios, los bienes almacenados. Ésta fue la primera razón, mucho más fuerte en Inglaterra que en Francia, de la aparición de una necesidad absoluta de control. Dicho en otros términos, fue la razón por la cual el control, con un funcionamiento de base casi popular, se retomó desde lo alto en un momento determinado.

La segunda razón fue que, tanto en Francia como en Inglaterra, la propiedad de la tierra se transformó con la multiplicación de la pequeña propiedad, con la división y la delimitación de las propiedades. El hecho de que a partir de entonces ya no existiesen grandes espacios desiertos o casi sin cultivar, ni tierras comunales de las que todos podían vivir, dividirá la propiedad, la fragmentará, la cerrará sobre sí misma, y expondrá a cada propietario al pillaje.

Sobre todo entre los franceses dominó esta eterna idea fija del pillaje campesino, de la depredación de la tierra, de esos vagabundos y trabajadores agrícolas frecuentemente sin trabajo, que estaban en la miseria, que vivían como podían robando caballos, frutas, legumbres. Uno de los grandes problemas de la Revolución francesa fue precisamente el de hacer desaparecer este tipo de rapiña campesina. Las grandes revueltas políticas de la segunda etapa de la Revolución francesa en La Vendée, y en Provenza fueron en cierto modo el resultado político del malestar de los pequeños campesinos, de los trabajadores agrícolas que no encontraban ya, en este nuevo sistema de división de la propiedad, los medios de existencia de los que disponían bajo el régimen de las grandes propiedades agrícolas.

Esta nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola, por tanto, hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII. Estos nuevos sistemas de control social, establecidos ahora por el poder, por la clase industrial, por la clase de los propietarios, fueron justamente retomados de los controles de origen popular, o semipopular a los que se les confirió una versión autoritaria y estatal.

Tal es, a mi juicio, el origen de la sociedad disciplinaria. En la próxima conferencia intentaré explicar cómo se institucionalizó este movimiento —hasta ahora sólo mostré su esbozo en el siglo XVIII— para convertirse en una forma de relación política interior a la sociedad del siglo XIX.

V

En la conferencia anterior intenté definir lo que he denominado el panoptismo. El panoptismo es uno de los rasgos característicos de nuestra sociedad, es un tipo de poder que se ejerce sobre los individuos bajo la forma de vigilancia individual y continua, bajo la forma de control, de castigo y de recompensa, y bajo la forma de corrección, es decir, de formación y de transformación de los individuos en función de determinadas normas. Este triple aspecto del panoptismo —vigilancia, control y corrección— parece ser una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad.

En una sociedad como la feudal no se encuentra nada parecido al panoptismo. Esto no quiere decir que, en una sociedad de tipo feudal, o en las sociedades europeas del siglo XVII, no existiesen instan-

cias de control social, de castigo y de recompensa. No obstante, el modo según el cual se distribuían esas instancias de control era completamente diferente del modo como fueron implantadas a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En la actualidad vivimos en una sociedad programada en el fondo por Bentham, una sociedad panóptica, una sociedad en la que reina el panoptismo.

Intentaré mostrar en esta conferencia que la aparición del panoptismo implica una especie de paradoja. En el momento mismo en el que aparece o, más exactamente, en los años que precedieron inmediatamente a su aparición, encontramos que se forma una determinada teoría del derecho penal, de la penalidad, del castigo, de la cual Beccaria es el representante más importante, y que se funda esencialmente sobre un legalismo estricto. Esta teoría de la punición subordinaba el hecho de castigar, la posibilidad de castigar, a la existencia de una ley explícita, a la comprobación explícita de que existía una infracción a esta ley y, en último término, a un castigo que tendría por función reparar o prevenir, en la medida de lo posible, el daño que la infracción causaba a la sociedad. Esta teoría legalista, teoría propiamente social, casi colectivista, se opone totalmente al panoptismo. En el panoptismo, la vigilancia de los individuos se ejerce no tanto por lo que hacen cuanto por lo que son, no tanto por lo que hicieron, cuanto por lo que pueden hacer. Con el panoptismo la vigilancia tiende cada vez más a individualizar al autor del acto, al mismo tiempo que deja de considerar la naturaleza jurídica, la cualificación penal del acto mismo. El panoptismo se opone por tanto a la teoría legalista que se había formado en los años precedentes.

De hecho, lo que es importante observar, lo que constituye un hecho histórico esencial, es que esta teoría legalista fue reduplicada en un primer momento —y posteriormente disimulada y totalmente oscurecida— por el panoptismo que se había formado al margen o a su lado. El nacimiento del panoptismo, que se formó y desarrolló por una fuerza de desplazamiento, a partir del siglo XVII y hasta el siglo XIX, se extendió por todo el espacio social. El hecho de que el poder central retomase los mecanismos populares de control característicos de la evolución del siglo XVII explica cómo se inició a comienzos del siglo XIX la era del panoptismo, una era que oscurecerá toda la práctica, y hasta cierto punto, toda la teoría del derecho penal.

Para justificar las tesis que les estoy presentando, me gustaría referirme a algunas autoridades. Los teóricos de comienzos del siglo XIX, o al menos algunos autores, no ignoraron la aparición de lo que

he denominado, un tanto arbitrariamente, pero en todo caso en homenaje a Bentham, el panoptismo. En realidad, varias personas reflexionaron y estuvieron intrigadas por lo que estaba sucediendo en su época, por la organización de la penalidad o de la moral estatal. Existe un autor muy importante en esta época, profesor en la Universidad de Berlín, y compañero de Hegel que escribió y publicó en 1830 un gran tratado en varios volúmenes titulado *Lecciones sobre las prisiones.** Este hombre, llamado Julius —les recomiendo su lectura—, que impartió durante varios años un curso en Berlín sobre las prisiones, es un personaje extraordinario que adoptaba en determinados momentos un aire hegeliano.

En sus *Lecciones sobre las prisiones*, hay un párrafo que dice: «Los arquitectos modernos están a punto de descubrir una forma que no era conocida hasta ahora. En otros tiempos —dice refiriéndose a la civilización griega— la gran preocupación de los arquitectos era resolver el problema de cómo hacer accesible el espectáculo de un suceso, de un gesto, de un solo individuo, al mayor número posible de personas. Tal era el caso —dice Julius— del sacrificio religioso, acontecimiento único en el que debían participar el mayor número posible de personas. Tal era el caso también del teatro que proviene, por otra parte, del sacrificio; tal era el caso, en fin, de los juegos del circo, de los oradores y de los discursos. Pues bien, dice, este problema presente en la sociedad griega, en la medida en que esta sociedad era una comunidad que participaba en acontecimientos fuertes que formaban su unidad —sacrificios religiosos, teatro o discursos políticos— continuó dominando la civilización occidental hasta la época moderna. El problema de las iglesias sigue siendo todavía el mismo. Todos deben presenciar, o todos deben asistir al sacrificio de la misa, y oír la palabra del sacerdote. Actualmente, continúa diciendo Julius, el problema fundamental que debe resolver la arquitectura moderna es el inverso. Se pretende que el mayor número de personas se ofrezcan como espectáculo a un solo individuo encargado de vigilarlas».**

Julius, cuando escribía esto, pensaba en el panóptico de Bentham y, de un modo más general, en la arquitectura de las cárceles y, hasta un cierto punto de los hospitales y de las escuelas. Se estaba refiriendo al problema de una arquitectura no ya del espectáculo,

* Julius (N. H.), *Vorlesungen über die Gefängnisskunde*, Berlín, Stuhr, 1828 (*Leçons sur les prisons, présentées en forme de cours au public de Berlin en l'année 1827*, París, F. G. Levrault, 1831).

** *Leçons sur les prisons*, t. I, págs. 384-386.

como era la de Grecia, sino a una arquitectura de la vigilancia, que permitiese a una sola mirada recorrer el mayor número posible de rostros, de cuerpos, de actitudes, el mayor número posible de celdas. «Ahora bien, decía Julius, la aparición de este problema arquitectónico es correlativa a la desaparición de una sociedad que vivía bajo la forma de una comunidad espiritual y religiosa, y al surgimiento de una sociedad estatal. El Estado se presenta como una determinada disposición espacial y social de los individuos en la cual todos están sometidos a una única vigilancia.» Julius, para concluir su análisis sobre estos dos tipos de arquitectura, afirmaba que «no se trataba únicamente de un simple problema de arquitectura, y que esta diferencia es capital en la historia del espíritu humano».*

Julius no fue el único en su tiempo que percibió este fenómeno de inversión del espectáculo en vigilancia o del nacimiento de una sociedad del panoptismo. En muchos otros textos se encuentran análisis del mismo tipo. No voy a citar más que uno de estos textos escrito por Treilhard, consejero de Estado, jurista del imperio, que está tomado de la presentación del *Code d'instruction criminelle* de 1808. En este texto Treilhard afirma: «El Código de instrucción criminal que os presento constituye una verdadera novedad no sólo en la historia de la justicia, de la práctica judicial, sino también en la de las sociedades humanas. Con él le conferimos al fiscal, que representa al poder estatal o al poder social frente a los acusados, un papel completamente nuevo».** Y Treilhard se sirve de una metáfora: el fiscal no debe tener como única función la de perseguir a los individuos que hayan cometido infracciones; su función principal y primera debe ser vigilar a los individuos, antes incluso de que la infracción se cometa. El fiscal no es sólo el agente de la ley que actúa cuando ésta es violada, es ante todo una mirada, un ojo permanentemente abierto sobre la población. El ojo del fiscal debe transmitir las informaciones al ojo del fiscal general quien, a su vez, las transmite al gran ojo de la vigilancia, que en la época era el ministro de la Policía. Este último transmite las informaciones al ojo de aquel que se encuentra en el punto más elevado de la sociedad: al emperador, quien, precisamente en la época estaba simbolizado por un ojo. El emperador es el ojo universal dirigido a la sociedad en toda su extensión, un ojo que está asistido por toda una serie de miradas dispuestas de forma piramidal a partir del ojo imperial y que vigilan a toda la sociedad.

* Ibíd., pág. 384

** Treilhard (J. B.), *Exposé des motifs des lois composant le Code d'instruction criminel*, París, Hacquart, 1808, pág. 2.

Para Treilhard, para todos los legisladores del imperio, para aquellos que fundaron el derecho penal francés —que desgraciadamente tuvo mucha influencia en todo el mundo—, esta gran pirámide de miradas constituía la nueva forma de justicia.

No me detendré ahora a analizar todas las instituciones en las que siguen vigentes estas características del panoptismo propias de la sociedad moderna, industrial y capitalista. Me gustaría simplemente captar ese panoptismo, esa vigilancia, en la base, en el lugar en el que posiblemente aparece de un modo menos claro, en el que está más alejado del centro de decisión, del poder del Estado; mostrar cómo el panoptismo existe, al más ínfimo nivel y en el funcionamiento cotidiano de las instituciones que enmarcan la vida y los cuerpos de los individuos; me centraré pues en el panoptismo en su relación, por tanto, con la existencia individual.

¿En qué consistió y, sobre todo, para qué sirvió el panoptismo? Voy a plantearles una adivinanza. Presentaré el reglamento de una institución que realmente existió en Francia entre los años 1840-1845, al comienzo, por tanto, del período que trato de analizar. Les presentaré el reglamento sin decirles si se trata de una fábrica, de una prisión, de un hospital psiquiátrico, un convento, una escuela, o un cuartel; intenten adivinar de qué institución se trata. Era una institución en la que había cuatrocientas personas que no estaban casadas y que debían levantarse todos los días a las 5 de la mañana; a las 5,50 tenían que haber terminado su *toilette*,* haber hecho su cama y tomado su café. A las 6 comenzaba el trabajo obligatorio que terminaba por la tarde a las 8,15, con el intervalo de una hora libre para la comida; a las 8,15 tenía lugar la cena y la oración colectiva. La retirada a los dormitorios tenía lugar a las 9 en punto. El domingo era un día especial; el artículo 5 del reglamento de esta institución decía: «Queremos mantener el espíritu que debe reinar en domingo, es decir, consagrarlo al cumplimiento de los deberes religiosos y al descanso. No obstante, como el aburrimiento no tardará en hacer del domingo un día más fatigoso que los del resto de la semana, se realizarán ejercicios diversos a fin de que esta jornada transcurra de la manera más cristiana y alegre». En la mañana del domingo, tras los ejercicios religiosos, tenían lugar ejercicios de lectura y escritura y, finalmente, a última hora de la mañana, recreo; después de comer venía el catecismo, las vísperas y, si no hacía frío, un paseo a partir de las 4. En el caso de que hiciese frío tenía lugar una lectura en común. Los

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

ejercicios religiosos y la misa no se celebraban en la iglesia más próxima, pues esto permitiría a los pensionistas de esta institución tener contacto con el mundo exterior; así que, para que la iglesia no constituyese el lugar o el pretexto de un contacto con el mundo exterior, los ejercicios religiosos se celebraban en una capilla situada en el interior del establecimiento. «La iglesia parroquial, dice expresamente el reglamento, podría ser un punto de contacto con el mundo y por eso se consagró una capilla en el interior de la institución.» Los fieles de fuera no eran admitidos a participar en estos actos religiosos. Los pensionistas no podían salir de la institución más que durante los paseos dominicales, y siempre bajo la vigilancia del personal religioso. Este personal vigilaba los paseos, los dormitorios y mantenía la vigilancia y la explotación de los talleres. El personal religioso garantizaba por tanto no sólo el control del trabajo y la moralidad, sino también el control económico. Estos pensionistas no recibían salario, sino una asignación, una suma global fijada entre 40 y 80 francos por año, que únicamente les era entregada en el momento en que abandonaban la institución. En el caso de que una persona del otro sexo tuviese necesidad de entrar en el establecimiento por razones materiales o económicas, debía de ser elegida con el mayor cuidado y permanecer en él el menor tiempo posible. El silencio les estaba impuesto bajo pena de expulsión. En términos generales, los dos principios de organización, según el reglamento, eran que los pensionistas no debían jamás estar solos en el dormitorio, en el refectorio, en el taller o en el patio, y que cualquier mezcolanza con el mundo exterior tenía que ser evitada para que un mismo espíritu reinase en el establecimiento.

¿De qué institución se trata? En el fondo la cuestión no tiene mucha importancia, podría ser cualquiera: una institución para hombres o para mujeres, para jóvenes o para adultos, una cárcel, un internado, una escuela o una casa de corrección. Sin duda no es un hospital pues se habla mucho de trabajo. Tampoco es un cuartel, pues aquí se trabaja. Podría ser un hospital psiquiátrico, o incluso una casa de tolerancia. En realidad era simplemente una fábrica, una fábrica de mujeres en la región del Ródano, en la que trabajaban cuatrocientas obreras.*

* Reglamento de la fábrica de tejidos de seda de Jujurieu (Ain), 1840. Citado por Michel Foucault en *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque des histoires», 1975, pág. 305 (trad. cast. *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1997).

Alguien podría decir que me serví de un ejemplo caricaturesco que mueve a risa, que apelé a una especie de utopía. Las fábricas-prisiones, las fábricas-conventos, fábricas sin salario en las que el tiempo del obrero se compraba en su totalidad, y de una vez por todas, a un precio anual que únicamente era recibido a la salida, eran un sueño del patrón, el deseo que el capitalista siempre mantuvo, lo que siempre imaginó en sueños como un caso extremo que nunca llegó a tener una existencia histórica real. A esta objeción respondería lo siguiente: este sueño patronal, este panóptico industrial, realmente existió a comienzos del siglo XIX, y a gran escala. En una única región de Francia, en el sudeste, había cuarenta mil obreras textiles que trabajaban bajo este régimen, lo que en este momento representaba una cifra considerable. El mismo tipo de institución existió también en otras regiones y en otros países, concretamente en Suiza y en Inglaterra. Owen ideó sus reformas a partir de instituciones de este tipo. En Estados Unidos existió todo un enorme complejo de fábricas textiles organizadas siguiendo el modelo de las fábricas-prisión, de las fábricas-internado, de las fábricas-convento.

Nos encontramos ante un fenómeno que tuvo, en la época, una transcendencia económica y demográfica enorme. Podemos por tanto decir que estas instituciones no solamente existieron en la imaginación patronal, sino que además tales sueños se hicieron realidad. De hecho hay dos grandes tipos de utopías. Las utopías proletarias socialistas, que se caracterizan por no haberse realizado nunca, y las utopías capitalistas, que con frecuencia tienen el mal gusto de convertirse en realidad. La utopía de la que hablo, la de la fábrica-prisión, existió realmente. Y no se puso únicamente en marcha en la industria, sino también en una serie de instituciones que surgieron por la misma época, instituciones que en el fondo obedecían a los mismos principios y a los mismos modelos de funcionamiento. Instituciones, por ejemplo, de tipo pedagógico como las escuelas, los orfelinatos, los centros de formación; instituciones de carácter correccional como la prisión, los reformatorios y las casas de corrección; instituciones a la vez de carácter correccional y terapéutico como el hospital, el manicomio, todas esas instituciones que los norteamericanos denominan *asylums* (internados) y que un historiador norteamericano analizó en un libro reciente.* En este libro se intentó analizar cómo aparecieron

* Goffman (E.), *Asylums*, Nueva York, Doubleday, 1961 (trad. cast.: *Internados. Ensayos sobre la situación de los enfermos mentales*, Madrid, Martínez de Murguía, 1987).

en los Estados Unidos estas instituciones y estos edificios que se extendieron por toda la sociedad occidental. En Estados Unidos se está comenzando a hacer la historia de estas instituciones; habrá que hacerla también en otros países intentando sobre todo poner de relieve su importancia, evaluar su trascendencia política y económica.

Sería incluso preciso ir más lejos. No sólo hubo instituciones industriales y a su lado toda una serie de otras instituciones; lo que de hecho aconteció es que estas instituciones industriales se vieron en cierto modo perfeccionadas; los esfuerzos se concentraron inmediatamente en su construcción; estas instituciones constituyeron un objetivo principal para el capitalismo. No obstante, desde muy pronto se mostraron como ingobernables e inviables para el capitalismo. La carga económica de estas instituciones se reveló inmediatamente demasiado pesada, y la estructura rígida de estas fábricas-prisiones llevó muy rápidamente a muchas de ellas a la ruina. Finalmente desaparecieron todas ellas. De hecho, en el momento en el que hubo una crisis de producción, cuando fue preciso licenciar a un buen número de obreros y readaptar la producción, en el preciso momento en que el ritmo de producción se aceleró, estas enormes casas, con un número fijo de obreros y con un equipamiento montado de forma definitiva, se revelaron como absolutamente inviables. Se optó por hacer desaparecer estas instituciones, conservando no obstante, en cierto modo, algunas de las funciones que cumplían. Se organizaron técnicas colaterales o marginales para asegurar, en el mundo industrial, las funciones de internamiento, de reclusión, de fijación de la clase obrera, que habían sido inicialmente desempeñadas por estas instituciones rígidas, quiméricas, un tanto utópicas. Se adoptaron entonces medidas tales como la creación de las ciudades obreras, de las cajas de ahorro, de las cajas de asistencia, de toda una serie de medios mediante los cuales se intentó fijar a la población obrera, al proletariado en formación, al cuerpo mismo del aparato de producción.

La cuestión a la que sería preciso responder es: ¿qué era lo que se pretendía con esta institución de reclusión en sus dos formas, la forma compacta, fuerte, descubierta a comienzos del siglo XIX e incluso más tarde en instituciones tales como las escuelas, los hospitales psiquiátricos, las casas de corrección, las prisiones, o, posteriormente, la reclusión en su forma dulce, difusa, puesta a punto en instituciones tales como la ciudad obrera, la caja de ahorros, la caja de asistencia?

Se podría decir, a primera vista, que esta reclusión moderna, que apareció en el siglo XIX en las instituciones que acabo de mencionar es una herencia directa de dos corrientes o tendencias que encontramos en el siglo XVIII. Por una parte, la técnica francesa del internamiento, y por otra el procedimiento de control de tipo inglés. En la conferencia anterior intenté mostrar cómo, en Inglaterra, la vigilancia social tenía su origen en el control ejercido en el interior del grupo religioso por el grupo mismo, especialmente en los grupos disidentes, y cómo, en Francia, la vigilancia y el control social se ejercían mediante el aparato de Estado —infiltrado fuertemente, por otra parte, por intereses particulares— que tenía como sanción principal el internamiento en las prisiones o en otras instituciones de reclusión. Se podría decir, en consecuencia, que en el siglo XIX la reclusión es una combinación del control moral y social, control surgido en Inglaterra, y de la institución propiamente francesa y estatal de reclusión en un lugar, en un edificio, en una institución, en una arquitectura.

No obstante el fenómeno que apareció en el siglo XIX se presenta, pese a todo, como una novedad tanto en relación al modo de control inglés como en relación a la reclusión francesa. El control, en el sistema inglés del siglo XVIII, se ejerce por el grupo sobre un individuo o sobre individuos que pertenecen a ese grupo. Tal era la situación, al menos en su momento inicial, en el siglo XVII y comienzos del XVIII. Los cuáqueros, los metodistas, ejercían siempre el control sobre aquellos que pertenecían a sus propias comunidades o sobre aquellos que se encontraban en el espacio social y económico del propio grupo. Únicamente más tarde las instancias se desplazaron hacia lo alto y hacia el Estado. El hecho de que un individuo perteneciese a un grupo era lo que hacía que pudiese ser vigilado por su propio grupo. Pero, en las instituciones que se forman en el siglo XIX, el individuo no es vigilado en absoluto por ser miembro de un grupo, sino que más bien, por el contrario, se encuentra en una institución precisamente porque es un individuo, y la institución constituirá el grupo, la colectividad que será vigilada. Uno entra en la escuela por ser un individuo, del mismo modo que se entra en el hospital o en la prisión. La prisión, el hospital, la escuela, el taller, son formas de vigilancia del grupo en tanto que tal. La estructura de vigilancia es la que, atrayendo hacia ella a los individuos, tratándolos individualmente, integrándolos, los constituirá secundariamente en grupo. Vemos por tanto que en la relación entre la vigilancia y el grupo existe una diferencia fundamental entre estos dos momentos históricos.

El internamiento en el siglo XIX, por lo que se refiere al modelo francés, es también bastante diferente de lo que era en Francia en el siglo XVIII. En esta época, cuando alguien era internado, se trataba siempre de un individuo marginado en relación con la familia, el grupo social, la comunidad local a la que pertenecía; siempre era alguien que no cumplía las normas y que se había convertido en marginal por su conducta, su desorden, la irregularidad de su vida. El internamiento respondía a esta marginalidad de hecho con una especie de marginalidad de segundo grado, de castigo. Era como si se dijese al individuo: «Dado que usted se separó de su grupo, vamos a separarlo definitivamente o provisionalmente de la sociedad». Existía por tanto en Francia, en esta época, una reclusión de exclusión.

En la época actual, todas estas instituciones —fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, hospital, prisión— no tienen por finalidad excluir, sino, por el contrario, fijar a los individuos. La fábrica no excluye a los individuos, los vincula a un aparato de producción. La escuela no excluye a los individuos, aunque los encierra, sino que los fija a un aparato de transmisión del saber. El hospital psiquiátrico no excluye a los individuos, los liga a un aparato de corrección, a un aparato de normalización de los individuos. Lo mismo ocurre con la casa de corrección o con la prisión. Incluso si los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su primera finalidad es fijarlos a un aparato de normalización de hombres. La fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales, tienen por función ligar al individuo a un proceso de producción, de formación o de corrección de los productores. Su finalidad es garantizar la producción de los productores, en función de una norma determinada.

Se puede por tanto contraponer a la reclusión del siglo XVIII, que excluía a los individuos del círculo social, la reclusión que surge en el siglo XIX que tiene por función ligar a los individuos a los aparatos de producción, de formación, de reforma o de corrección de los productores. El objetivo es, por tanto, una inclusión a través de la exclusión. La razón por la que me parece que la reclusión no es lo mismo que el encierro es que la reclusión del siglo XVIII tenía por función principal excluir a los marginados o reforzar la marginalidad, mientras que el encierro del siglo XIX tenía por finalidad la inclusión y la normalización.

Existe, por último, un tercer conjunto de diferencias en relación con el siglo XVIII que proporcionan una configuración original a la reclusión del siglo XIX. En Inglaterra, en el siglo XVIII, existía un proceso de control que era en sus inicios netamente extraestatal, e incluso antiestatal; era una especie de reacción, de defensa de los gru-

pos religiosos contra la dominación del Estado para establecer su propio control. En Francia, por el contrario, había un aparato fuertemente estatalizado, al menos en su forma y en sus instrumentos, que reposaba esencialmente en la institución de las *lettres de cachet*. Existía por tanto una fórmula completamente extraestatal en Inglaterra y una fórmula totalmente estatal en Francia. En el siglo XIX surgió algo nuevo y mucho más dulce y complejo, surgieron toda una serie de instituciones —escuelas, fábricas...— sobre las que es difícil afirmar si son abiertamente estatales o extraestatales, si forman parte, o no, del aparato de Estado. De hecho, en función de las instituciones, de los países y las circunstancias, algunas de estas instituciones estaban directamente controladas por el aparato del Estado. En Francia, por ejemplo, fue preciso un conflicto para que las instituciones pedagógicas fundamentales fuesen controladas por el aparato de Estado; este conflicto se convirtió en un reto político. Pero, desde la perspectiva en la que me sitúo, la cuestión no presenta gran interés; me parece que esta diferencia no es muy importante. En el fondo, lo que es nuevo, lo que es interesante, es que el Estado y lo que no es el Estado llegan a confundirse, a entremezclarse, en el interior de estas instituciones. Mas que hablar de instituciones estatales o no estatales, lo que es preciso decir es que existe una red institucional de encierro que es intraestatal. No me parece importante diferenciar entre lo que es y lo que no es el aparato de Estado para analizar las funciones de este aparato general de encierro, de esta red de secuestros en el interior de la cual nuestra existencia se encuentra aprisionada.

¿Para qué sirven esta red y estas instituciones? Podemos caracterizar la función de estas instituciones de la siguiente forma. En primer lugar, estas instituciones —pedagógicas, médicas, penales o industriales— presentan una curiosa propiedad, la de establecer el control, la de responsabilizarse de la totalidad, o de la cuasitotalidad, del tiempo de los individuos; son por tanto instituciones que, de algún modo, se encargan de gestionar toda la dimensión temporal de la vida de los individuos.

Me parece que en relación con este aspecto es posible contraponer la sociedad moderna a la sociedad feudal. En la sociedad feudal, y en muchas sociedades que los etnólogos denominan primitivas, el control de los individuos se realiza esencialmente mediante la inserción local, por el hecho de que pertenecen a un determinado lugar. El poder feudal se ejerce sobre los hombres en la medida en que éstos pertenecen a una determinada tierra. La inscripción geográfica local es un medio de ejercicio del poder. El poder se inscribe en

los hombres a través de su localización. En oposición a esto, la sociedad moderna que se forma a comienzos del siglo XIX es, en el fondo, indiferente o relativamente indiferente a la pertenencia espacial de los individuos; no se interesa por el control espacial de los individuos en razón de que pertenecen a una tierra, a un lugar, sino simplemente porque tiene necesidad de que los hombres pongan su tiempo a su disposición. Es necesario que el tiempo de los hombres se ofrezca al aparato de producción; que el aparato de producción pueda servirse del tiempo de vida, del tiempo de existencia de los hombres. Esto explica que el control se ejerza de esta forma y para esto. Para que la sociedad industrial se forme son necesarias dos cosas. Por una parte, es preciso que el tiempo de los hombres pase a formar parte del mercado, se ofrezca a quienes quieren comprarlo, y se compre a cambio de un salario; es preciso, por otra parte, que el tiempo de los hombres se transforme en tiempo de trabajo. Y por eso en toda una serie de instituciones nos encontramos con el problema y con las técnicas de la extracción máxima del tiempo.

En el ejemplo al que me referí anteriormente hemos visto este fenómeno en su forma compacta, en estado puro. El tiempo exhaustivo de la vida de los trabajadores se compra, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana, de una vez por todas, al precio de una recompensa, por una institución. El mismo fenómeno se encuentra también en otras instituciones, en las instituciones pedagógicas cerradas, que se irán abriendo poco a poco a lo largo del siglo, en las casas de corrección, los orfelinatos y las prisiones. Además nos encontramos con una buena cantidad de formas difusas, concretamente a partir del momento en el que se observó que no era posible gestionar estas fábricas-prisión, cuando hubo que retornar a un tipo de trabajo en el que las personas tenían que venir por la mañana, trabajarían y dejarían de trabajar por la noche. Así se multiplicaron instituciones en las que el tiempo de las personas, si bien no fue extraído realmente en su totalidad, fue controlado a fin de que se convirtiese en tiempo de trabajo.

A lo largo del siglo XIX se adoptaron toda una serie de medidas tendentes a suprimir las fiestas y a hacer disminuir el tiempo de descanso; una técnica muy sutil se elaboró a lo largo de este siglo para controlar la economía de los obreros. Para que la economía adquiriese, por una parte, la flexibilidad necesaria, era preciso, en caso de necesidad, poder licenciar a los individuos; pero, por otra, para que los obreros pudiesen, tras el tiempo de paro indispensable, volver a trabajar sin que en ese intervalo muriesen de hambre, era preciso que contasen con reservas y ahorros. De ahí el aumen-

to de los salarios que se inicia claramente en Inglaterra hacia 1840 y en Francia hacia 1850. Pero, a partir del momento en que los obreros tienen dinero es necesario que no se sirvan de sus ingresos antes de que llegue la hora en la que se encuentren en paro. No deben utilizar sus ahorros cuando ellos quieran, para hacer huelgas o para hacer fiestas. Surge así la necesidad de controlar la economía del obrero. De ahí la creación, en la década de 1820, y, sobre todo, a partir de 1840 y 1850, de las cajas de ahorros, de las casas de asistencia, que permitirán drenar las economías de los obreros y controlar cómo utilizan sus ahorros. De este modo el tiempo del obrero, no sólo el tiempo de su jornada de trabajo, sino también toda su vida, podrá ser efectivamente rentabilizado del mejor modo por el aparato de producción. Y así, sirviéndose de instituciones aparentemente de protección y de seguridad, se instituyó un mecanismo mediante el cual todo el tiempo de la existencia humana quedó a disposición del mercado de trabajo y de las exigencias del trabajo. La extracción de la totalidad del tiempo es la primera función de estas instituciones de sometimiento. Sería posible mostrar, también, cómo, en los países desarrollados, este control general del tiempo pasó a ejercerse mediante el consumo y la publicidad.

La segunda función de las instituciones de sometimiento no es tanto la de controlar el tiempo de los individuos, cuanto la de controlar simplemente sus cuerpos. Hay algo muy sorprendente en estas instituciones. Y es que si bien todas ellas están aparentemente especializadas —las fábricas para producir, los hospitales, los psiquiátricos y otras instituciones para curar, las escuelas para enseñar, las prisiones para castigar—, el funcionamiento de las mismas implica una disciplina general de la existencia que supera ampliamente sus finalidades aparentemente específicas. Es muy curioso observar, por ejemplo, cómo la inmoralidad (la inmoralidad sexual) constituyó para los patronos de las fábricas, a comienzos del siglo XIX, un considerable problema. Y esto no se debía simplemente a los problemas de una natalidad mal controlada, al menos desde el punto de vista de su incidencia demográfica. La principal razón era que la patronal no soportaba la licenciosa vida obrera, la sexualidad obrera. Podemos preguntarnos también por la razón que llevó a que se prohibiese la actividad sexual, la práctica sexual, en los hospitales —psiquiátricos o no—, destinados a curar. Algunos apelan a razones de higiene, pero estas razones son marginales cuando nos enfrentamos a una decisión general, tan fundamental y universal, en virtud de la cual un hospital —sea del tipo que sea— debe asumir

no sólo la función específica que ejerce sobre los individuos, sino también la totalidad de su asistencia. ¿Por qué en las escuelas no se enseña únicamente a leer, sino que además se obliga a los escolares a lavarse? Se produce aquí una especie de polimorfismo, de polivalencia, de indiscreción, de falta de discreción, de sincretismo de esta función de control de la existencia.

Pero si se analizan de cerca las razones que hacen que toda la existencia de los individuos se encuentre controlada por estas instituciones se observa que, en el fondo, el objetivo no es sólo apropiarse, extraer la cantidad máxima de tiempo, sino también controlar, formar, valorar el cuerpo del individuo siguiendo un sistema determinado. Si se realizase una historia del control social del cuerpo, se podría mostrar que hasta finales del siglo XVIII el cuerpo de los individuos fue esencialmente la superficie en la que se inscribieron los suplicios y las penas: el cuerpo estaba hecho para ser ajusticiado y castigado. En las instancias de control que surgieron a partir del siglo XIX el cuerpo ya adquirió una significación totalmente diferente. El cuerpo dejó de ser aquello que debía ser ajusticiado para pasar a ser aquello que debía ser formado, reformado, corregido, aquello que debía adquirir aptitudes, recibir un cierto número de cualidades, cualificarse en tanto que cuerpo capaz de trabajar. Vemos así aparecer claramente la segunda función del sometimiento. La primera función era la de extraer el tiempo, haciendo que el tiempo de los hombres, el tiempo de su vida se transformase en tiempo de trabajo. La segunda función consiste en hacer que los cuerpos de los hombres se transformen en fuerza de trabajo. La función de transformación del cuerpo en fuerza de trabajo corresponde a la transformación del tiempo en tiempo de trabajo.

La tercera función de estas instituciones de sometimiento consiste en la creación de un nuevo y curioso tipo de poder. ¿Qué forma de poder se ejerce en estas instituciones? Un poder polimorfo, polivalente. Por una parte, en un determinado número de casos, nos encontramos con un poder económico. En el caso de la fábrica el poder económico ofrece un salario a cambio de un tiempo de trabajo en un aparato de producción que pertenece al propietario. Existe, además, un poder económico de otro tipo: el carácter remunerado del tratamiento, en un determinado número de instituciones hospitalarias. Pero, por otra parte, en todas estas instituciones existe no sólo un poder económico, sino también un poder político. Las personas que dirigen estas instituciones se atribuyen el derecho a dar órdenes, el derecho a establecer reglamentos, a adoptar medidas, a expulsar a unos individuos y a aceptar a otros. En tercer lugar, este

mismo poder económico y político es también un poder judicial. En estas instituciones no solamente se dan órdenes, se toman decisiones, no solamente se garantizan funciones tales como la producción o el aprendizaje, sino que además se dispone del derecho de castigar y de recompensar, se tiene el poder de hacer comparecer ante las instancias judiciales. El micropoder que funciona en el interior de estas instituciones es, al mismo tiempo, un poder judicial. Resulta sorprendente que, por ejemplo en las prisiones, —instituciones a donde son enviados los individuos que fueron juzgados por un tribunal—, toda la existencia quede sometida a la observación de una especie de microtribunal, de pequeño tribunal permanente, constituido por los vigilantes y por el director de la prisión, quienes, desde la mañana hasta la noche, castigarán a los vigilados en función de su comportamiento. El sistema escolar está también fundado sobre una especie de poder judicial. En todo momento se castiga y se recompensa, se evalúa, se clasifica, se dice quién es el mejor y quién es el peor. En este tipo de instituciones funciona un poder judicial que, en consecuencia, reduplica —de forma bastante arbitraria si no se tiene en cuenta su función general— el modelo del poder judicial. ¿Por qué, para enseñar algo a alguien, se debe castigar y premiar? Este sistema parece evidente pero, si reflexionamos sobre él, vemos que tal evidencia desaparece. Si leemos a Nietzsche vemos que se puede concebir un sistema de transmisión del saber que no continúe estando integrado en un aparato de poder judicial, político, económico.

Por último hay una cuarta característica del poder, un poder que, en cierto modo atraviesa y alienta estos otros poderes. Nos referimos al poder epistemológico: éste es un poder capaz de extraer de los individuos un saber, un saber que además se refiere a estos propios individuos sometidos a la mirada, y controlados por estos diferentes poderes. Este proceso tiene lugar de dos modos. En una institución como la fábrica, por ejemplo, el trabajo obrero y el saber del obrero sobre su propio trabajo, las mejoras técnicas, las pequeñas invenciones y descubrimientos, las microadaptaciones que se pueden hacer durante el trabajo, son inmediatamente anotadas y registradas, extraídas por tanto de su práctica, acumuladas por el poder que se ejerce sobre los sujetos por medio de la vigilancia. De este modo, el trabajo del obrero se ve poco a poco integrado en un cierto saber de la productividad, o en un determinado saber técnico de la producción, que van a permitir que el control se refuerce. Observamos por tanto cómo se forma un saber extraído de los propios individuos, de su comportamiento mismo.

Existe, además un segundo saber que se forma también a partir de esta situación, un saber sobre los individuos que nace de la observación de los individuos, de su clasificación, del registro y del análisis de sus comportamientos, de su comparación. Vemos cómo, de este modo, surge, al lado de este saber tecnológico, propio de todas las instituciones de encierro, un saber basado en la observación, un saber en cierto modo clínico, como el de la psiquiatría, el de la psicología, el de la psicosociología y el de la criminología. De este modo los individuos sobre los que se ejerce el poder son, o bien aquello a partir de lo que se va a extraer el saber que ellos mismos formaron y que será retraducido y acumulado siguiendo nuevas normas, o bien objetos de un saber que permitirá también, igualmente, nuevas formas de control. Así fue como nació y se desarrolló un saber psiquiátrico, por ejemplo, hasta llegar a Freud, que fue el primero en romper con él. El saber psiquiátrico se formó a partir de un campo de observación, una observación ejercida de forma práctica y exclusiva por los médicos, cuando detentaban el poder en el interior de un campo institucional cerrado, el manicomio, el hospital psiquiátrico. De igual manera, la pedagogía se formó a partir de las propias adaptaciones del niño a las tareas escolares, adaptaciones observadas y extraídas de su comportamiento para convertirse luego en leyes de funcionamiento de las instituciones escolares y en formas de poder ejercidas sobre el niño.

En esta tercera función de las instituciones de encierro mediante estos juegos de poder y de saber —poder múltiple y saber que se interfieren y se ejercen simultáneamente en estas instituciones—, radica la transformación de la fuerza del tiempo y de la fuerza de trabajo y su integración en la producción. Que el tiempo de vida se convierta en fuerza de trabajo, que la fuerza de trabajo se convierta en fuerza productiva, todo esto es posible mediante el juego de toda una serie de instituciones que, esquemáticamente, globalmente, las convierte en instituciones de encierro. Me parece que, cuando estudiamos de cerca estas instituciones de encierro, nos encontramos siempre, sea cual sea su punto de inserción, su punto específico de aplicación, un esquema general, un gran mecanismo de transformación: cómo hacer del tiempo y del cuerpo de los hombres, de la vida de los hombres, algo que sea fuerza productiva. El encierro asegura todo este conjunto de operaciones.

Para terminar, presentaré, de forma un tanto tosca, algunas conclusiones. En primer lugar, me parece que a partir de este análisis se puede explicar la aparición de la prisión, institución que como ya les he dicho es un tanto enigmática. ¿Cómo explicar que, a partir de

una teoría del derecho penal como la de Beccaria, se haya podido llegar a algo tan paradójico como la prisión? ¿Cómo una institución tan llena de paradojas y de inconvenientes pudo imponerse a un derecho penal que era, en apariencia, de una racionalidad rigurosa? ¿Cómo un proyecto de prisión correccional triunfó sobre la racionalidad legalista de Beccaria? Me parece que si la prisión se impuso se debe a que, en el fondo, no era más que la forma concentrada, ejemplar, simbólica de todas estas instituciones de encierro creadas en el siglo XIX. De hecho, la prisión es isomorfa a todas estas instituciones. En el interior del gran panoptismo social, cuya función es precisamente la de transformar la vida de los hombres en fuerza productiva, la prisión ejerce una función mucho más simbólica y ejemplar que realmente económica, penal o correctiva. La prisión es la imagen invertida de la sociedad, su imagen transformada en amenaza. La prisión transmite dos discursos. Por una parte, dice: «Observen lo que es la sociedad; ustedes no pueden criticarme en la medida en que no hago más que lo que ustedes hacen cada día en la fábrica, en la escuela. Soy por tanto inocente; no soy más que la expresión de un consenso social». Ésta es la proclama que encontramos en la teoría de la penalidad o de la criminología: la prisión no supone una ruptura con lo que acontece todos los días. Pero, por otra parte, y al mismo tiempo, la prisión transmite un discurso muy distinto: «La mejor prueba de que ustedes no están en la cárcel es que yo existo como institución específica, separada de las otras instituciones, únicamente destinada a quienes cometieron una falta contra la ley».

Así pues, la prisión se otorga a sí misma la inocencia de ser prisión por el hecho de parecerse a todas las demás instituciones, pero al tiempo emite un veredicto de inocencia fundado en el hecho de que el resto de las instituciones no sean prisiones puesto que es ella la que se presenta como la única válida para aquellos que cometieron una falta. Me parece que precisamente esta ambigüedad en la posición de la prisión es lo que explica su increíble éxito, su carácter casi evidente, la facilidad con la que fue aceptada, pese a que, desde el momento en el que apareció, desde el momento en que se desarrollaron las grandes prisiones penales, entre 1817 y 1830, todo el mundo conocía tanto sus inconvenientes como su carácter funesto y peligroso. Tal fue la razón por la que la prisión pudo insertarse, y se inserta de hecho, en la pirámide de los panoptismos sociales.

La segunda conclusión es más polémica. Alguien dijo: la esencia concreta del hombre es el trabajo. A decir verdad esta tesis fue formulada por diversas personas. La encontramos en Hegel, en los

poshegelianos y también en Marx, el Marx, como diría Althusser, de un determinado período; como no me intereso por los autores, sino por el funcionamiento de los enunciados, importa poco quién lo dijo o cuando se dijo. Lo que me gustaría mostrar es que en realidad el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres se encuentren de hecho en situación de trabajar, vinculados al trabajo, es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas mediante las cuales los hombres se encuentran efectivamente —de una manera no tanto analítica cuanto sintética— ligados al aparato de producción para el cual trabajan. Para que el trabajo pueda aparecer como la esencia del hombre se necesita que el poder político realice una operación de síntesis.

Así pues, no creo que se pueda admitir pura y simplemente el análisis marxista tradicional que supone que como el trabajo es la esencia concreta del hombre, el sistema capitalista transforma el trabajo en beneficio, en sobrebeneficio o plusvalía. En efecto, el sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. Este régimen, tal y como se instauró en el siglo XIX, se ha visto obligado a elaborar todo un conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, por mediación de las cuales el hombre se encuentra ligado a una realidad como la del trabajo; todas estas técnicas constituyen un conjunto que hacen que los cuerpos y los tiempos de los hombres se conviertan en tiempos de trabajo y en fuerza de trabajo, de tal forma que puedan ser efectivamente utilizados para ser transformados en beneficio. Pero, para que haya plusvalía, es preciso que haya subpoder; es necesario que una trama de poder político microscópico, capilar, enraizada en la existencia de los hombres se haya instaurado para fijar a éstos al aparato de producción, convirtiéndolos en agentes de la producción, en trabajadores. El vínculo del hombre con el trabajo es sintético, político, es un lazo trazado por el poder. No hay sobrebeneficio sin subpoder. Hablo de subpoder, ya que se trata del poder que acabo de describir, y no del que tradicionalmente se conoce como poder político; no se trata de un aparato de Estado, ni de la clase en el poder, sino del conjunto de pequeños poderes, de pequeñas instituciones situadas al más bajo nivel. Lo que he intentado hacer es el análisis del subpoder en tanto que condición que hizo posible la plusvalía.

La última conclusión es que este subpoder, que es condición de la existencia de la plusvalía, al establecerse y comenzar a funcionar provocó el nacimiento de una serie de saberes —saber del individuo, de la normalización, saber correctivo— que se multiplicaron

en estas instituciones de subpoder, haciendo surgir las llamadas «ciencias del hombre» y al hombre en tanto que objeto de ciencia.

Vemos así cómo la destrucción de la plusvalía implica necesariamente el cuestionamiento y el ataque al subpoder; como el ataque al subpoder está necesariamente ligado al cuestionamiento de las ciencias humanas y del hombre, considerado éste en tanto que objeto privilegiado y fundamental de un tipo de saber. Vemos también, si mi análisis es correcto, que no podemos situar las ciencias del hombre en el terreno de la ideología como si fuesen pura y simplemente reflejo y expresión, en la conciencia de los hombres, de las relaciones de producción. Si lo que he dicho es cierto, tanto estos saberes como estas formas de poder, no son aquello que, por encima de las relaciones de producción, expresan esas relaciones o permiten reconducirlas. Estos saberes y estos poderes se encuentran enraizados mucho más profundamente, no solamente en la existencia de los hombres, sino también en las relaciones de producción. Y esto es así porque, para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que haya, además de un cierto número de determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber. Poder y saber se encuentran así profundamente imbricados, no se superponen a las relaciones de producción, sino que se encuentran muy profundamente enraizados en aquello que las constituye. Vemos, por consiguiente, cómo la definición de lo que se denomina la ideología debe ser revisada. La encuesta y el examen son precisamente formas de saber-poder que tienen que ver con la apropiación de bienes en la sociedad feudal, con la producción y la formación del superbeneficio capitalista. Tal es el ámbito fundamental en el que se inscriben estas formas de saber-poder que son la encuesta y el examen.

MESA REDONDA

R. O. Cruz: Tras la publicación del libro de Deleuze, *El anti-Edipo,** ¿cómo sitúa la práctica psicoanalítica? ¿Piensa que está condenada a desaparecer?

M. Foucault: No estoy seguro de que sólo con la lectura del libro de Deleuze se pueda responder a esa pregunta; ni tampoco estoy se-

* *Op. cit.*

guro de que el propio Deleuze pudiese contestarla. Me parece que Guattari —que ha escrito el libro con él y que es un psiquiatra y un psicoanalista conocido—, continúa en la práctica clínica que, al menos en ciertos aspectos, sigue estando cerca del psicoanálisis. Lo que me parece esencial del libro de Deleuze es que cuestiona la relación de poder que se establece en la cura psicoanalítica entre el psicoanalista y el paciente, una relación de poder bastante parecida a la que existe en la psiquiatría clásica. Lo esencial de libro consiste en mostrar cómo el edipo, el triángulo edípico, lejos de ser una realidad sacada a la luz por el psiconálisis, algo que es liberado por el discurso del paciente sobre el diván, es, por el contrario, una especie de instrumento de bloqueo mediante el cual el psicoanálisis impide que se libere y se exprese la pulsión del enfermo. Deleuze describe el psicoanálisis como si fuese, en el fondo, una empresa de vuelta a la familia o de familiarización forzosa de un deseo que, a su juicio, no nació en el seno de la familia, ni tiene a la familia como su objeto o como su centro de delimitación.

¿Cómo pensar una posible desaparición del psicoanálisis? Me parece que el problema es saber si es posible contemplar un tipo de cura, digamos psicoterapéutica, moral, que no pase por ningún tipo de relaciones de poder.

Éste es el tema de debate. Me parece que en *El anti-Edipo,* [la diferencia entre]* las versiones mínima y máxima no es abordada con mucha claridad; Deleuze y Guattari tratarán de aclarar esto en su próximo libro. Nos encontramos quizás ante una oscuridad buscada. La versión mínima afirmaría que el edipo, el pretendido complejo de Edipo, es esencialmente el instrumento a través del cual el psicoanálisis encuentra en la familia los movimientos y el flujo del deseo. La versión máxima consistiría en decir que el hecho de que alguien sea designado como enfermo, el simple hecho de que se someta a tratamiento, indica ya que entre él y su médico, o entre él y aquellos que lo rodean, o entre él y la sociedad que lo designa como enfermo, existe una relación de poder, relación de poder que debe ser eliminada.

La noción de esquizofrenia, tal y como es definida en *El anti-Edipo,* es al mismo tiempo, quizás, la más general y en consecuencia la menos elaborada: un espacio en el que todo individuo se sitúa. Esta noción de esquizofrenia no está clara. ¿La esquizofrenia, tal y como la entiende Deleuze, debe ser interpretada como la manera a través de la cual la sociedad, en un determinado momento, impone a los

* Pasaje incompleto. *(N. del t.)*

individuos un determinado número de relaciones de poder? o ¿es la esquizofrenia la estructura misma del deseo no edípico? Me parece que Deleuze estaría más inclinado a decir que la esquizofrenia, lo que él denomina así, es el deseo no edípico. Yo entiendo por edipo no un estadio constitutivo de la personalidad, sino un proyecto de imposición, de *contrainte*,* mediante el cual el psicoanálisis —que por otra parte representa en sí mismo a la sociedad— triangula el deseo.

H. Pelegrino: A mi parecer el edipo es eso, pero a la vez no es eso. El edipo es esa *contrainte,* pero es también más que eso. Por otra parte en su conferencia usted habló de Edipo. Su posición me pareció extraordinariamente curiosa. Usted parece referirse a un Edipo que es el Edipo del poder, el Edipo de la ciencia, un Edipo que descifra los enigmas, pero que no es todavía el Edipo de la consciencia; es un Edipo científico, del conocimiento. Existe además un Edipo de la sabiduría. Entonces el poder y la ciencia se aúnan en Edipo para reprimir el traumatismo originario de Edipo, que proviene del hecho de que Edipo es condenado a muerte por su madre, Yocasta, y por su padre, Layo. Edipo, en el fondo, se niega a aceptar esto, se defiende de su propia noche al ser un hombre de poder y de ciencia. ¿De qué se defiende Edipo? Se defiende de la noche. ¿Qué es la noche? La noche es la muerte. Edipo, por tanto, no quiere ser un hombre condenado a muerte. Fue condenado a muerte por Yocasta y por Layo, pero todos estamos condenados a muerte desde el día en que nacimos. Comenzamos a morir a partir del instante mismo de nuestro nacimiento. Edipo, en la medida en que renunció a la visión que sirve para no ver —ya que antes de la encuesta policíaco-militar que llevó a cabo contra sí mismo tenía ojos para no ver—, a partir del momento en el que asumió la ceguera, la oscuridad y la noche, en la medida en que acontecía esto, comenzó a ser un hombre sabio. Por tanto creo que Edipo es también el hombre que ama la libertad. Y el problema edípico no es solamente el de la *contrainte,* sino también una tentativa para ir mas allá de la situación de *contrainte* para cegarse, para perder la vista paranoica, para perder el conocimiento, para perder la ciencia, para perder el poder, para adquirir, en fin, la sabiduría.

M. Foucault: Hablando con toda franqueza debo decir que estoy totalmente en desacuerdo no tanto con lo que usted dice cuanto con

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

su forma de abordar las cosas. No me sitúo en absoluto de la misma forma que usted. Yo no hablé de Edipo, y debo decir que para mí Edipo no existe. Existe un texto de Sófocles, que se titula *Edipo rey*, y otro que se titula *Edipo en Colona*; existen una serie de textos griegos anteriores y posteriores a Sófocles que narran una historia. Pero decir que Edipo es esto o lo otro, que Edipo tiene miedo de la muerte, significa que usted hace un análisis que yo llamaría predeleuziano, posfreudiano, pero predeleuziano. Esto quiere decir que usted admite esta especie de identificación constitutiva entre Edipo y nosotros. Cada uno de nosotros es Edipo. Ahora bien, el análisis de Deleuze, y esto es lo que me parece muy interesante, consiste en decir: Edipo no es nosotros, Edipo son los otros, Edipo es el otro. Y Edipo es justamente ese gran Otro que es el médico, el psicoanalista. Edipo es, si usted prefiere, la familia en tanto que poder, el psicoanalista en tanto que poder. Edipo es eso. Nosotros no somos Edipo, somos los otros en la medida en que aceptamos realmente ese juego de poder. Pero en el análisis que he intentado hacer, me referí exclusivamente a la obra de Sófocles, y Edipo no es en ella el hombre del poder. Dije que Sófocles, en esta tragedia que se llama *Edipo rey*, en el fondo no habló casi de incesto. ¡Y es verdad! No habló más que del asesinato del padre. Por otra parte, todo lo que vemos que se desarrolla en la obra es un conflicto entre los protagonistas, un determinado número de procedimientos de verdad, medidas de carácter profético y religioso, y otros procedimientos, por el contrario, de carácter netamente judicial. Sófocles abordó todo este juego de búsqueda de la verdad. Y por esto la obra aparece más como una especie de historia dramatizada del derecho griego que como la representación del deseo incestuoso. Ve usted por tanto que mi postura —y en esto me identifico con Deleuze—, es que Edipo no existe.

H. Pelegrino: Me parece que usted tiene realmente razón, en el sentido de que edipo tal y como nosotros en el fondo lo entendemos, no es tanto un problema de deseo como un problema de miedo a nacer. A mi juicio el incestuoso pretende destruir el triángulo para formar una díada, para formar un anclaje. En el fondo el proyecto originario del incestuoso es no haber nacido y, por consiguiente, no poder ser condenado a muerte. De aquí se deriva ese rencor, algo que es fundamental en el psicoanálisis, con el que nos encontramos todos básicamente en la relación con nuestras madres que nos dieron la vida, y esto es algo que no perdonamos. En este sentido el problema de Edipo es menos el del deseo que el del miedo al deseo.

M. Foucault: Va usted a pensar que soy odioso, y efectivamente tiene razón, soy odioso. Yo a Edipo no lo conozco. Cuando usted dice que Edipo es el deseo o que no es el deseo, le diría: lo que usted quiera. ¿Quién es Edipo? ¿Qué es eso que se llama Edipo?

H. Pelegrino: Edipo es una estructura fundamental de la existencia humana.

M. Foucault: Entonces déjeme que le responda en términos deleuzianos —y en este punto soy totalmente deleuziano— que no es en absoluto una estructura fundamental de la existencia humana, sino un cierto tipo de *contrainte,* una determinada relación de poder que la sociedad, la familia, el poder político, etc., establecen sobre los individuos.

H. Pelegrino: La familia es una fábrica de incesto.

M. Foucault: Veámoslo de otra forma. Centrémonos en la idea de que lo que se desea en primer lugar, de un modo fundamental y esencial, en la idea de que lo que corresponde al primer objeto de deseo es la madre. La discusión queda abierta a partir de este momento. Deleuze le diría, y yo con él, ¿por qué se desea a la madre? ¿Qué es lo que se desea? Tener una madre no es como para tomárselo a broma... Bien, se desean cosas, historias, cuentos, se desea ser Napoleón, Juana de Arco, todo. Todas estas cosas son objetos de deseo.

H. Pelegrino: Pero también el otro es objeto de deseo. La madre es el primer otro. La madre se constituye en dueña del niño.

M. Foucault: Respecto a esto Deleuze le diría que no necesariamente es así, que la madre no constituye el otro, el otro fundamental y esencial del deseo.

H. Pelegrino: ¿Quién es el otro fundamental del deseo?

M. Foucault: El otro fundamental del deseo no existe. Lo que existe son todos los otros. El pensamiento de Deleuze es profundamente pluralista. Deleuze hizo sus estudios al mismo tiempo que yo; cuando él preparaba una memoria sobre Hume yo estaba preparando otra sobre Hegel. Yo estaba al otro lado, pues en esa época era comunista, mientras que él ya era pluralista. Y me parece que

eso siempre le ayudó. Su preocupación fundamental es ¿cómo se puede hacer una filosofía que no sea humanista, ni militar, una filosofía de lo plural, de la diferencia, de lo empírico en el sentido más o menos metafísico del término.

H. Pelegrino: Deleuze habla de un niño desde el punto de vista de un adulto. El niño, por definición, no puede poseer ese pluralismo, ese abanico de objetos. Ésa es la típica relación que nosotros establecemos con el mundo, pero no podemos hacer recaer sobre un pobre recién nacido toda esa gama de posibilidades que son nuestras posibilidades en tanto que adultos. Esto es válido en lo que se refiere al problema de la psicosis. En realidad lo que quiero decir es que el otro es el mundo, los otros son todas las cosas. Pero, un niño, cuando es un recién nacido, no puede tener todo ese abanico de posibilidades que nosotros tenemos. En razón de una dependencia inexorable el niño tiene como objeto principal a la madre, que se transforma entonces por *contrainte* casi biológica, en objeto primordial del niño.

M. Foucault: Bueno, hay que tener cuidado con las palabras que se utilizan. Si lo que quiere usted decir es que el sistema familiar de existencia, el sistema de educación, de cuidados dispensados al niño conducen el deseo del niño a tener por objeto primero —primero en el sentido cronológico— a la madre, me parece que podemos estar de acuerdo. Pero esto nos reenvía a la estructura histórica de la familia, a la pedagogía, a los cuidados que se dispensan al niño. Pero si usted dice que la madre es el objeto primordial, el objeto esencial, fundamental, que el triángulo edípico caracteriza la estructura fundamental de la existencia humana, en ese caso no estoy de acuerdo.

H. Pelegrino: Conocemos en la actualidad las experiencias llevadas a cabo por un psicoanalista muy importante que se llama René Spitz, quien estudió el fenómeno del hospitalismo. Los niños que carecen de cuidados maternos mueren, mueren por la ausencia de una «madre maternal».**

** Spitz (R.), «Hospitalism: An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood», en *The Psychoanalytic Study of the Child*, Londres, Imago, 1945, t. I.

M. Foucault: Lo comprendo. Eso sólo prueba una cosa: no que la madre sea indispensable, sino que el hospital no es bueno.

H. Pelegrino: La madre es necesaria, pero no es suficiente. La madre debe hacer algo más que proporcionar cuidados, debe dar amor.

M. Foucault: Escuche, estoy un poco perplejo, me veo un tanto forzado a hablar en nombre de Deleuze en un terreno que no es el mío. Y además el psicoanálisis propiamente dicho es más el campo de Guattari que el de Deleuze. Pero volvamos a esta historia de Edipo; lo que hice no fue, en absoluto, una reinterpretación del mito de Edipo, sino, por el contrario, una forma de no hablar de Edipo como si se tratara de una estructura fundamental, primordial, universal. Traté simplemente de resituar, y de analizar la propia tragedia de Sófocles en la que se puede ver, de un modo muy claro que el problema no es una cuestión de culpabilidad o de inocencia, pues en el fondo apenas se toca la cuestión del incesto; y esto es lo único que puedo decir. Me parece mucho más interesante resituar la tragedia de Sófocles en el interior de una historia de la verdad que resituarla en una historia del deseo, o en el interior de la mitología en tanto que expresión de la estructura esencial y fundamental del deseo. Mi propuesta es transferir por tanto la tragedia de Sófocles de una mitología del deseo a una historia absolutamente real, histórica, de la verdad.

M. J. Pinto: En su segunda conferencia, hizo una interpretación del mito de Edipo —y empleo aquí el término interpretación en su sentido nietzscheano, tal y como la definió usted en su conferencia del lunes—, una interpretación, a mi juicio, completamente diferente de la interpretación freudiana y, más recientemente de la de Lévi-Strauss, por no citar más que dos interpretaciones de este famoso mito. ¿Su interpretación es, a su juicio, más válida que éstas, o todas ellas son igualmente importantes? ¿Habría una que predominaría sobre las otras? ¿El sentido de un discurso está fundado, para usted, sobre una interpretación privilegiada, o sobre el conjunto de todas estas interpretaciones? ¿Se puede decir que la interpretación es el lugar en el que se anula la diferencia entre sujeto y objeto?

M. Foucault: Hay dos términos que son fundamentales en lo que usted plantea, el término «mito» y el término «interpretación». Yo no hablé en absoluto del mito de Edipo; hablé de la tragedia de Sófocles y de ninguna otra cosa. El conjunto de textos es lo que nos permite saber qué eran los mitos griegos, percibir en qué consistía el mito grie-

go de Edipo, o los mitos griegos sobre Edipo, ya que existieron muchos; yo dejé todo esto de lado, traté de hacer el análisis de un texto, no el análisis de un misterio. Intenté justamente desmitificar esta historia de Edipo, acercarme a la tragedia de Sófocles sin relacionarla con lo mítico, relacionándola con algo totalmente distinto. ¿Con qué la relacioné? Pues bien, la relacioné con las prácticas judiciales. Y entonces surgió el problema de la interpretación, es decir, yo no quise buscar el sentido del mito, saber si este sentido es o no el más importante, lo que quise hacer, en definitiva, con mi análisis, fue no tanto un análisis de las palabras, cuanto del tipo de discurso que se desarrolla en la obra, del modo, por ejemplo, como la gente, los personajes, se plantean cuestiones y se responden unos a otros; mi interés se centró en algo así como la estrategia del discurso de unos en relación con los otros, en las tácticas empleadas para llegar a alcanzar la verdad. En las primeras escenas nos encontramos con un tipo de preguntas y de respuestas, con un tipo de información, que es característico del discurso empleado en los oráculos, en las adivinaciones, en suma, en el conjunto de las prescripciones religiosas. La manera de formular las preguntas y las respuestas, los términos empleados, los tiempos de los verbos, todo ello indica un tipo de discurso prescriptivo, profético. Lo que me impresionó al final de la obra, cuando tiene lugar el careo entre los dos esclavos —el de Corinto y el de Citerón— organizado por Edipo, es que éste desempeña un papel similar al del magistrado griego del siglo V. Edipo plantea exactamente este tipo de pregunta, dice a cada uno de los esclavos: «¿Eres tú aquel que...?». Los somete a un interrogatorio idéntico, pregunta a uno y a otro si se conocen entre ellos, les pregunta al esclavo de Corinto y al de Citerón: «¿Reconoces a este hombre? ¿Es él quien te ha dicho tal cosa? ¿Has visto tal otra? ¿Te acuerdas de aquello?». La forma exacta que adopta este nuevo procedimiento de búsqueda de la verdad comenzó a ser empleada a finales del siglo VI y durante el siglo V. Nos lo confirma el texto, ya que, en un determinado momento, cuando el esclavo de Citerón no se atreve a decir la verdad, no se atreve a decir que recibió el niño de las manos de Yocasta, y que en lugar de exponerlo a la muerte lo entregó a otro esclavo, al no atreverse a decir esto, se niega a hablar. Y Edipo le dice: «Si no hablas, haré que seas torturado». Ahora bien, en el derecho griego del siglo V, quien interrogaba tenía el derecho de hacer torturar al esclavo de otro para saber la verdad. En Demóstenes encontramos todavía algo parecido a esto, la amenaza de hacer torturar al esclavo de su adversario para extraerle la verdad. La base de mi análisis era esencialmente la forma del discurso en tanto que estrategia verbal para extraer la verdad, ése era el objeto de mi

análisis. No pretendía por tanto hacer una interpretación, en el sentido de una interpretación literaria, ni tampoco un análisis al estilo de Lévi-Strauss. ¿Responde esto a su pregunta?

M. J. Pinto: Retomo la cuestión de la diferencia entre sujeto y objeto. Tal y como usted señaló en su análisis hay un sujeto de conocimiento y un objeto que hay que conocer. Pero en su primera conferencia intentó mostrar precisamente que esta diferencia no existe.

M. Foucault: ¿Podría explicitar un poco más su pregunta? Su primera proposición, es decir, usted tuvo la impresión que yo hacía una diferencia entre el sujeto de conocimiento y...

M. J. Pinto: Me parece que usted se situó como un sujeto que intenta conocer una verdad, una verdad objetiva.

M. Foucault: Usted quiere decir que yo me situé....

M. J. Pinto: Sí, sí, así lo percibí.

M. Foucault: Me situé en tanto que *sujeto* de conocimiento.

M. J. Pinto: Me refiero sobre todo a la primera conferencia, en la que suscitó el problema de que el sujeto mismo está formado por la ideología.

M. Foucault: No, no está formado en absoluto por la ideología. Precisé bien que yo no presentaba un análisis de tipo ideológico. Recordemos, por ejemplo, lo que decía ayer. Si usted lee a Bacon o, en cualquier caso la tradición de la filosofía empirista —y no solamente de la filosofía empirista, sino también de la ciencia experimental, de la ciencia de la observación inglesa a partir del siglo XVI, y más tarde la francesa, etc.—, en esta práctica de la ciencia de la observación, usted se encuentra con un sujeto en cierto modo neutro, sin prejuicios, que, ante el mundo exterior, es capaz de ver lo que pasa, de comprenderlo, de compararlo. ¿Cómo se ha formado este tipo de sujeto al mismo tiempo vacío, neutro, que sirve de punto de convergencia a todo el mundo empírico, y que se convertirá en el sujeto enciclopédico del siglo XVIII? ¿Es un sujeto natural? ¿Cualquier hombre podría hacer esto? ¿Es preciso admitir que, si este sujeto no fue posible antes del siglo XV, sino únicamente a partir del XVI, fue únicamente porque con anterioridad existían prejuicios o ilusiones? ¿Fueron estos velos ideo-

lógicos los que impidieron que existiese esta mirada neutra y acogedora sobre el mundo? Ésta es la interpretación tradicional, y me parece que aún es la interpretación que dan los marxistas quienes dicen que las cargas ideológicas de una determinada época impedían que... Yo les diría que no, que no me parece suficiente un análisis de este tipo. De hecho, este sujeto supuestamente neutro es por sí mismo una producción histórica. Fue necesaria toda una red de instituciones, de prácticas, para llegar a lo que constituye esta especie de punto ideal, el lugar a partir del cual los hombres debían posar sobre el mundo una mirada de pura observación. En términos generales me parece que la constitución histórica de esta forma de objetividad podría encontrarse en las prácticas judiciales y, concretamente, en la práctica de la *enquête.** ¿Responde esto a su pregunta?

M. T. Amaral: Su intención es desarrollar un estudio del discurso a través de la estrategia...

M. Foucault: Sí, sí.

M. T. Amaral: ¿Dijo usted que ésta sería una de las investigaciones que haría... muy gustosamente...?

M. Foucault: En realidad, dije que tenía tres proyectos convergentes pero que se situaban en planos distintos. En el primero, se trataría de una especie de análisis del discurso como estrategia, un poco al estilo de lo que hacen los anglosajones y, en concreto, Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. Lo que me parece un poco limitado en los análisis de Searle, Strawson, etc., es que los análisis de la estrategia de un discurso que se hacen en torno a una taza de té, en un salón de Oxford, únicamente conciernen a juegos estratégicos que, sin dejar de ser interesantes, no dejan de ser profundamente limitados. El problema estribaría en saber si no podríamos estudiar la estrategia del discurso en un contexto histórico más real, o en el interior de prácticas que son de una especie muy distinta a la de esas conversaciones de salón. Por ejemplo, en la historia de la prácticas judiciales creo que se puede encontrar, que se puede aplicar la hipótesis, que se puede proyectar un análisis estratégico del discurso en el interior de procesos históricos reales e importantes. En realidad, esto es en cierto modo lo que hizo Deleuze en sus investigaciones actuales sobre el tratamiento psicoanalítico. Lo que se pretende es ver cómo en la

* En francés en el texto. *(N. del. t.)*

cura psicoanalítica se materializa esta estrategia del discurso, estudiando la cura psicoanalítica no tanto como un proceso de desvelamiento, cuanto, por el contrario, como un juego estratégico entre dos individuos hablantes en el que uno calla, pero cuyo silencio estratégico es al menos tan importante como el discurso. Dicho esto, los tres proyectos de los que hablé no son incompatibles, pero el reto estriba en aplicar una hipótesis de trabajo a un terreno histórico.

A. R. de Sant' Anna: Dada su posición de estratega, ¿sería pertinente asociarlo con la problemática del *pharmakon* y situarlo del lado de los sofistas (de lo verosímil) y no del lado de los filósofos (de la palabra de verdad)?

M. Foucault: ¡Ah!, en esto estoy radicalmente del lado de los sofistas. Además impartí mi primera lección en el Colegio de Francia sobre los sofistas. Creo que los sofistas son muy importantes, pues en ellos encontramos una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas: hacemos discursos propios y discutimos no tanto para llegar a la verdad, sino para vencer. Es un juego: ¿quién vencerá, quién perderá? De ahí que la lucha entre Sócrates y los sofistas me parezca muy importante. Para Sócrates no vale la pena hablar más que si se quiere decir la verdad. En segundo lugar, si para los sofistas hablar, discutir, significa intentar conseguir la victoria al precio que sea, es decir, al precio de los ardides más evidentes, es porque para ellos la práctica del discurso no es disociable del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, hablar es arriesgar el poder que se tiene, hablar es arriesgarse a triunfar o a perderlo todo. Y en esto radica algo muy interesante que tanto el socratismo como el platonismo marginaron completamente: el hecho de hablar, el *logos*, a partir de Sócrates, dejó de ser el ejercicio de un poder, es un *logos* que no es más que un ejercicio de la memoria. Ese tránsito del poder a la memoria es algo muy importante. En tercer lugar, me parece que también es muy importante en los sofistas la idea de que el *logos*, el discurso, en último término, es algo que posee una existencia material. Esto quiere decir que en los juegos sofísticos, una vez que se dijo algo, eso está dicho. En el juego entre sofistas se discute: usted dijo tal cosa; usted la dijo y permanece vinculado a ella por el hecho de haberla dicho; ya no puede librarse de ella. Y esto se produce no en función de un principio de contradicción —principio al que los sofistas prestan poca atención— sino, en cierto modo, porque lo que se dijo está ahora ahí, materialmente, está materialmente ahí, y no se puede hacer nada por evitarlo. De hecho, los sofistas ju-

garon mucho con esta materialidad del discurso puesto que fueron los primeros en jugar con todas esas contradicciones, con todas esas paradojas con las que tanto se deleitaron los historiadores posteriormente. Ellos fueron los primeros que se preguntaron si cuando yo digo la palabra carro el carro pasa efectivamente por mi boca. Si un carro no pude pasar a través de mi boca, no puedo pronunciar el término carro. En fin, los sofistas jugaron con esa doble materialidad: la de lo que se habla, cuando hablamos, y la del propio término. Y como para ellos el *logos* era al mismo tiempo un suceso que se producía de una vez por todas, la batalla se iniciaba, los dados estaban echados y ya no se podía hacer nada una vez que se había pronunciado la frase. Y estaba después, al mismo tiempo, esa especie de materialidad; todo esto tuvo un cierto eco, por ejemplo los historiadores desarrollaron a partir de aquí todo el problema de lo corpóreo y de lo incorpóreo. Y una vez más nos encontramos con el hecho de que el *logos* platónico tiende a ser cada vez más inmaterial, más inmaterial aún que la razón humana. Pues bien, la materialidad del discurso, el carácter factual del discurso, la relación entre discurso y poder, todo esto me parece un núcleo de ideas que eran enormemente interesantes y que el platonismo y el socratismo desterraron totalmente en beneficio de una determinada concepción del saber.

R. Machado: (la cinta resulta inaudible) ...cuando se discute la verdad.

M. Foucault: Le contestaría que los discursos son efectivamente sucesos, los discursos tienen una materialidad.

R. Machado: No me refiero a sus discursos, hablo de los otros discursos, a lo largo de toda la historia del discurso.

M. Foucault: Sí, sin duda, pero me veo obligado a decirle lo que entiendo por discurso. El discurso funcionó exactamente así; simplemente toda una tradición filosófica lo disfrazó, lo ocultó. Alguien en mi conferencia, un estudiante de derecho dijo: «Bueno, estoy muy contento, al fin se rehabilita el derecho». Sí, todo el mundo se rió, pero no quise responder a su observación, y entonces él continuó: «Es eso lo que usted dice, ¿verdad?». Porque, de hecho existió siempre una cierta dificultad, una cierta ignorancia en todo caso por parte de la filosofía no respecto a la teoría del derecho, ya que toda la filosofía occidental estuvo ligada a la teoría del derecho, sino en el sentido de que fue muy impermeable a la propia práctica

del derecho, a la práctica judicial. En el fondo, la gran oposición existente entre el orador y el filósofo —el desprecio que el filósofo, el hombre de la verdad, el hombre del saber, tuvo siempre por aquel que sólo era un orador: el retórico, el hombre del discurso, de la opinión, aquel que busca efectismos, el que intenta llevarse la palma—, esta ruptura entre filosofía y retórica me parece que caracteriza bien lo que ocurría en tiempos de Platón.* Y el problema es reintroducir la retórica, el orador, la pugna entre discursos en el interior del campo de análisis; y no tanto para hacer como hacen los lingüistas un análisis sistemático de los procedimientos retóricos, sino para estudiar el discurso, incluso el discurso de verdad, en tanto que procedimientos retóricos, maneras de vencer, formas de producir sucesos, modos de producir decisiones, de producir batallas, de producir victorias; para así «retorizar» la filosofía.

R. Machado: ¿Hay que destruir la voluntad de verdad, no es eso?

M. Foucault: Sí.

L. C. Lima: Si he comprendido bien, lo que usted propone es un análisis que conjugue el binomio saber y poder. Cuando dijo hace un momento que no se trataba del mito de Edipo, sino de leer el texto de Sófocles, me parece que se trataba implícitamente de privilegiar el *enoncé,*** de ahí esta necesidad de releer el texto, de releer el enunciado. La primera razón que veo para hacer esto es que, sin duda el tipo de lectura lévi-straussiana del texto, por ejemplo, no me permite leer el poder que está en el texto. Pues bien, usted dice: lo que vamos a releer en Edipo no es el problema de la culpabilidad o de la inocencia. Edipo, en el fondo se comporta como un juez que reproduce la estrategia del discurso griego, etc. Volvemos necesariamente a Deleuze. Deleuze establece una comparación, intenta mostrar que si bien, por una parte, el complejo de Edipo, la edipianización es característica de una determinada formación social, por otra, es también una especie de *hantise,*** de *obsession,*** de la sociedad. Esta obsesión únicamente se actualiza, se hace presente en una formación social, con la aparición del *Urstaat*, el Estado originario. Dice además que en esta formación social el Edipo se actualiza, comienza a operar el «*impérialisme du signifiant.*** Usted trata

* La versión portuguesa dice: «...me parece más característico que lo que pasó en tiempos de Platón». *(N. del t.).*

** En francés en el texto. *(N. del t.)*

de «*rompre avec l'impérialime du signifiant*»,* de «*proposer una stratégie du langage*»,* del discurso como estrategia, del discurso no tanto como búsqueda de la verdad, cuanto como ejercicio de poder. La primera conclusión que deduzco es provocativa: me parece que lo que está proponiendo es un retorno al régimen de la *épreuve** contra el régimen de la *enquête.** La segunda conclusión a la que llego es que si se plantea el encadenamiento siguiente: Edipo actualizado, imperialismo del significante contra liberación del deseo, contra Edipo, el *refoulement d' Oedipe,** si se trata de proponer una liberación del deseo contra esta represión causada por Edipo y, en consecuencia, realizar un análisis del texto no como cadena significante, sino como estrategia, como retorización del discurso, entonces me pregunto: ¿en qué se distingue esto, operativamente, del análisis clásico del discurso formal?

M. Foucault: Existe una tradición de investigaciones que van en esta dirección y que ya han obtenido resultados muy importantes. Supongo que usted conoce la obra de Dumézil, aunque sea mucho menos conocida que la de Lévi-Strauss. Se suele clasificar a Dumézil entre los pioneros del estructuralismo, se suele decir que fue un estructuralista todavía poco consciente de serlo, que no contaba aún con los medios de análisis rigurosos y matemáticos con los que contaba Lévi-Strauss, que hizo, en cierto sentido, de forma empírica, aun muy lastrada históricamente, un esbozo de lo que Lévi-Strauss hizo más tarde. Dumézil no está en absoluto de acuerdo con este tipo de interpretación de sus trabajos de análisis histórico, y está cada vez más distante de la obra de Lévi-Strauss. Dumézil no ha sido ni el primero ni el último en este campo. En Francia existe actualmente un grupo en torno a Jean-Pierre Vernant que está retomando en alguna medida las ideas de Dumézil y tratando de aplicarlas. En el análisis que hace Dumézil está la búsqueda de una estructura, es decir, la tentativa de mostrar que en un mito, por ejemplo, la oposición entre dos personajes, era de tipo estructural, es decir, que contenía un determinado número de transformaciones coherentes. Dumézil, en este sentido hacía realmente estructuralismo. Pero lo que importa de su trabajo, algo que ha estado hasta ahora un tanto olvidado, podría resumirse, cuando se relee a Dumézil, en los dos siguientes puntos importantes.

Dumézil, en primer lugar, decía que cuando hacía comparaciones podía elegir un mito sánscrito, una leyenda sánscrita y después

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

compararlos. ¿Compararlos con qué? No necesariamente con otro mito, sino con un ritual asirio, por ejemplo, o incluso con una práctica judicial romana. Por lo tanto él no confiere una primacia absoluta al mito verbal, al mito en tanto que producción verbal, sino que admite que las mismas relaciones pueden intervenir tanto en un discurso como en un ritual religioso, o en una práctica social. Dumézil, a mi juicio, lejos de identificar o de proyectar todas las estructuras sociales, las prácticas sociales, los ritos, en un universo del discurso, en el fondo sitúa la práctica del discurso en el interior de prácticas sociales. Ésta es la diferencia fundamental entre Dumézil y Lévi-Strauss. En segundo lugar, si se parte de la base de que existe una homogeneización entre el discurso y la práctica social, Dumézil trata el discurso como si fuese una práctica que tiene su eficacia, sus resultados, que produce algo en la sociedad, que está destinada a tener un efecto, que obedece por tanto a una estrategia. Vernant y otros, en la misma línea que Dumézil, retomaron los mitos asirios y mostraron que estos grandes mitos de juventud del mundo eran mitos que tenían por función esencial restaurar, revigorizar el poder real. Cada vez que un rey sustituía a otro, o que había llegado al final del período de sus cuatro años de gobierno, y que otro debía comenzar a gobernar, se realizaban ritos que tenían por función revigorizar el poder real, o a la propia persona del rey. En suma, nos encontramos con este problema del discurso en tanto que rito, práctica, estrategia en el interior de las prácticas sociales.

Ahora bien, usted dice que se acaba situando en un primer plano al enunciado, a lo dicho, a la representación de lo dicho. Es preciso saber qué entendemos por enunciado. Si entendemos por «*énoncé*» el conjunto de palabras, el conjunto de elementos significantes, y también el sentido del significante y del significado, diría que ni yo ni Dumézil entendemos eso por enunciado, en fin, por discurso. En Europa existe toda una tradición de análisis del discurso a partir de prácticas judiciales, políticas, etc. En Francia, las personas más significativas en este sentido son, para mí, Glotz, Gernet, Dumézil y actualmente Vernant.

El estructuralismo consiste en seleccionar conjuntos de discursos y tratarlos únicamente como enunciados, buscando sus leyes de paso, de transformación, los isomorfismos que existen entre estos conjuntos de enunciados. Esto no es lo que me interesa.

L. C. Lima: Es decir que la diferencia es una diferencia de *corpus*. La comparación de un mito con otro supone un *corpus*, mientras que lo que usted propone es la comparación de *corpus* heterogéneos.

M. Foucault: La comparación entre *corpus* heterogéneos pero que tienen una especie de isotopía, es decir, que tienen como campo de aplicación un terreno histórico concreto. La selección de Lévi-Strauss supone, en realidad, una cierta homogeneidad, puesto que se enfrenta con mitos, con discursos, pero no hay en ello homogeneidad histórica o histórico-geográfica; mientras que lo que busca Dumézil es establecer, en el interior de un conjunto formado por las sociedades indoeuropeas, aquello que constituye un *corpus*, una isotopía geográfica y política, histórica y lingüística, una comparación entre los discursos teóricos y las prácticas.

M. T. Amaral: Recurrir a un sujeto para comprender las formaciones discursivas es un proceso mitificador en el que se oculta el volumen del discurso. ¿Recurrir a la práctica y a la historia no significa ocultar de nuevo este discurso?

M. Foucault: Usted denuncia que una determinada forma de análisis oculta los niveles del discurso de la práctica discursiva, de la estrategia discursiva. ¿Lo que usted quiere saber es si el análisis que yo propongo no ocultaría otras cosas?

M. T. Amaral: Usted nos mostró cómo las formaciones discursivas constituyen un hecho —y yo creo que son el único hecho que realmente podemos considerar como tal—, y que interpretar este hecho, referirlo a un sujeto o a objetos equivale a mitificar. Sin embargo en su conferencia se refirió a las prácticas y a la historia; por consiguiente no lo entiendo muy bien.

M. Foucault: Usted me atribuye la idea de que el único elemento analizable en realidad, el único que se nos ofrecería sería el discurso, y que, por consiguiente, el resto no existe. Según eso únicamente existiría el discurso.

M. T. Amaral: Yo no digo que el resto no exista, lo que digo es que no nos resulta accesible.

M. Foucault: Éste es un problema importante. En realidad no tendría sentido decir que únicamente existe el discurso. Pongamos un ejemplo muy simple: la explotación capitalista. En cierto modo la explotación capitalista existió sin que hubiese sido directamente formulada en un discurso. Es cierto que posteriormente pudo ser objetivada mediante un discurso analítico: el discurso histórico o el dis-

curso económico. Pero, ¿los procesos históricos se desarrollaron, o no, en el interior de un discurso? En realidad, se desarrollaron sobre la vida de la gente, sobre su cuerpo, sus horarios de trabajo, su vida y su muerte. No obstante, si queremos estudiar la instauración y los efectos de la explotación capitalista, ¿a qué materiales tendríamos que recurrir? ¿Dónde se pone de manifiesto esta explotación? En los discursos, entendidos en sentido amplio, es decir, en los libros de contabilidad, en las tasas salariales, en las aduanas. La explotación la encontraremos también en los discursos en sentido estricto, en las decisiones adoptadas por los consejos de administración, en los reglamentos de las fábricas, en las fotografías, etc. Todo esto, en cierto sentido, son elementos del discurso. Pero no existe un único universo del discurso en el interior del cual nos situaríamos para, a continuación, estudiarlo. Podríamos, por ejemplo, estudiar el discurso moral que el capitalismo, o sus representantes, el poder capitalista, elaboraron para explicar que la salvación equivalía a trabajar sin exigir nunca el menor incremento del salario. Esta «ética del trabajo» constituyó un tipo de discurso extraordinariamente importante desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. Es el discurso moral con el que nos encontramos en los catecismos católicos, en las guías espirituales protestantes, en los libros escolares, en los periódicos, etc. Podemos, pues, retomar este *corpus*, este discurso moral capitalista y, mediante el análisis, mostrar cuál era su finalidad estratégica, planteando así la relación que existe entre este discurso y la propia práctica de la explotación capitalista. Y a partir de este momento la explotación capitalista nos servirá como elemento extradiscursivo para estudiar la estrategia de estos discursos morales. Bien es verdad, no obstante, que estas prácticas, que estos procesos de explotación capitalista los conocemos, en cierto modo, a través de toda una serie de elementos discursivos.

En fin, podemos perfectamente pasar a un nivel de análisis que no está en contradicción con el anterior. Podemos centrarnos, por ejemplo, en los discursos económicos capitalistas; podemos preguntarnos cómo se estableció la contabilidad en las empresas capitalistas. Se puede realizar la historia de ese control llevado a cabo por la empresa capitalista, desde los salarios contabilizados, que aparecieron a finales de la Edad Media, hasta la gigantesca contabilidad nacional de nuestros días. Se puede analizar perfectamente este tipo de discurso con el objeto de mostrar a qué estrategia está vinculado, para qué sirve, cómo funciona en la lucha económica. ¿En qué se fundará este análisis? En determinadas prácticas que conocemos a través de otros discursos.

H. Pelegrino: Usted afirma que la relación entre el analista y el paciente es una relación de poder. Estoy de acuerdo, pero no creo que un psicoanálisis sea necesariamente algo que constituya una relación de poder, una relación en la que el analista tiene el poder y el analizado esté sometido a él. En el caso de que sea así, le diría que es un mal análisis, que el psicoanálisis está mal hecho y se convierte en una psicoterapia directiva. En este caso el analista desempeña un papel sustitutivo, dominador, no es un analista. En realidad, cuando el analista tiene poder, es porque se apropia de un poder que el paciente le otorga. Y se lo otorga porque necesita que el analista tenga poder pues, en cierto sentido, el paciente depende del poder del analista. Es más, con frecuencia ocurre que un paciente da al analista, confiere al analista, un poder omnipotente que en realidad es el reflejo de los deseos de omnipotencia del paciente. En este caso todo el análisis consiste, en última instancia, en cuestionar este poder que el analizado quiere dar al analista. El analizado quiere desasirse de su cura y de su búsqueda para que el analista lo reemplace en la tarea de existir. El analista, si es un buen analista, debe justamente cuestionar y destruir esta *démarche** transferencial mediante la cual el paciente quiere entregarle el poder, comprometerlo con un poder que el analista no puede aceptar, y que debe intentar disolver en un clima de entendimiento, en una atmósfera de igualdad absoluta, de búsqueda de la verdad.

M. Foucault: Este planteamiento es sumamente importante. Hace sesenta años, digamos que en 1913,** se encontrarían aquí para hablar psicoanalistas brasileños y alemanes (no habría franceses, pues en esa época los franceses no sabían nada sobre esta tema). La discusión sería tan intensa como lo es ahora. Pero, ¿de qué discutirían? Discutirían sobre el problema de saber si en realidad todo era sexual. Dicho de otro modo, el tema del debate giraría en torno a la sexualidad, la generalidad y la extensión de la sexualidad, algo que provocaría discusiones tan vivas como las que estamos teniendo ahora.

Me parece formidable que hayamos debatido durante quince minutos de psicoanálisis sin que las palabras sexualidad, libido y deseo hayan sido prácticamente pronunciadas. Para alguien como yo que, desde hace una serie de años, trato de plantear las cosas en términos de relaciones de poder, me alegra mucho ver el modo como

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

** Freud se refiere a la constitución de un grupo de psicoanalistas en Brasil únicamente a partir de 1928.

se discute en la actualidad sobre el psicoanálisis. Me parece que está teniendo lugar una transformación completa de los problemas tradicionales.

No se si ya llegó a Brasil un libro escrito por Castel titulado *Le psychanalysme,** que apareció en Francia recientemente. Robert Castel es amigo mío, hemos trabajado juntos. Castel intenta defender la idea de que, en último término, el psicoanálisis pretende únicamente desplazar, modificar, en fin, retomar las relaciones de poder de la psiquiatría tradicional. Yo había defendido esto, un tanto torpemente, al final de la *Histoire de la folie*, pero Castel trata el asunto con seriedad, muy documentadamente, refiriéndose sobre todo a la práctica psiquiátrica, psicoanalítica, psicoterapéutica, en un análisis realizado en términos de relaciones de poder. A mi juicio es un trabajo muy interesante, pero que puede herir mucho la susceptibilidad de los psicoanalistas. Un hecho curioso es que el libro se publicó en marzo, y cuando salí de Francia, a comienzos de mayo, la prensa aún no se había atrevido a hablar de él.

Cuando usted dice que el psicoanálisis se hace para destruir la relación de poder, estoy de acuerdo con usted. Estoy de acuerdo en la medida en que pienso que se puede imaginar perfectamente una determinada relación entre dos o más individuos que tenga por función intentar controlar y destruir por completo las relaciones de poder; en fin, intentar controlarlas de un determinado modo, pues la relación de poder pasa por nuestra carne, por nuestro cuerpo, por nuestro sistema nervioso. Pensar en una psicoterapia, en una relación de grupo, en una relación que intente romper completamente esta relación de poder es una idea profundamente fecunda, y sería formidable si los psicoanalistas situasen este problema de la relación de poder en el centro mismo de su proyecto.

Pero debo decir también que el psicoanálisis, tal y como es practicado en la actualidad, cobrando una determinada cantidad de dinero por sesión, no da lugar precisamente a que se pueda decir que destruye las relaciones de poder. Hasta ahora el psicoanálisis ha funcionado como una forma de normalización.

H. Pelegrino: Hay una serie de síntomas importantes, tales como por ejemplo la antipsiquiatría, el movimiento argentino, y eviden-

* Castel (R.), *Le Psychoanalysme*, París, Maspero, Col. «Textes à l'appui: psychiatries», 1973 (trad. cast.: Siglo XXI).

temente, como usted sabe, un grupo italiano de psicoanalistas, un grupo brillante, que rompió con la Internacional, y fundó la IV[a] Internacional. Es necesario, por tanto, que no nos fijemos únicamente en uno o dos ejemplos aislados que darían una visión del psicoanálisis como si fuera una institución globalmente opresiva. Me parece que en la actualidad ésta no es una visión correcta; existe ya un movimiento que cobra cada día más fuerza, y que adopta precisamente la posición de un cuestionamiento radical del poder. Este hecho constituye la prueba de que el psicoanálisis es realmente un proceso de destrucción de una relación de poder de dominación nominal.

M. Foucault: Repito que no soy psicoanalista, pero me asombro cada vez que oigo decir que el psicoanálisis es la destrucción de las relaciones de poder. Diría que en la actualidad existen en el medio psicoterapéutico una serie de personas que partiendo de experiencias y de principios diferentes intentan ver cómo se podría hacer una psicoterapia que no estuviese sometida a estas relaciones de poder. Podemos citar sus nombres, pero no podemos decir que el psicoanálisis sea eso. Aquellos que intentan destruir estas relaciones de poder se enfrentan a grandes dificultades y llevan a cabo sus tentativas con una modestia digna de elogio.

H. Pelegrino: Pero en la actualidad hay que distinguir entre psicoanalistas y psicoanalistas. Afortunadamente ya perdimos esa unidad monolítica que nos caracterizaba.

M. Foucault: Permítame que le hable como historiador. Si se considera al psicoanálisis como un fenómeno cultural que tuvo una importancia real en el mundo occidental, podríamos decir que, en tanto que práctica, contemplada como un todo, el psiconálisis jugó un papel que va en la dirección de la normalización. Por otra parte, se podría decir lo mismo de la universidad, que también refuerza las relaciones de poder; pero existen algunas universidades que trataron, y tratan, de no desempeñar esta función. Estoy de acuerdo con usted en lo que se refiere al esfuerzo que actualmente se está desarrollando en el seno del psicoanálisis en el sentido de destruir las relaciones de poder, pero yo no calificaría al psicoanálisis de ciencia que cuestiona el poder; al igual que tampoco calificaría a la teoría freudiana como un intento de crítica al poder. La diferencia entre nuestros puntos de vista se debe quizás a la diferencia entre nuestros contextos respectivos. En Francia hubo un determinado núme-

ro de personas, que llamamos freudo-marxistas, que tuvieron una cierta importancia ideológica. Según ellos habría dos teorías que serían por esencia revolucionarias y contestatarias: la teoría marxista y la teoría freudiana. Una estaría centrada en las relaciones de producción, y la otra en las relaciones de placer: revolución de las relaciones de producción, revolución del deseo, etc. Ahora bien, incluso en la teoría marxista podemos encontrar muchos ejemplos de reconducción de las relaciones de poder...

L. C. Lima: Me parece que la cuestión central no es el psicoanálisis, sino el tratamiento de la idea de poder. La forma en la que está siendo analizado el poder lo convierte en un fetiche; es decir, cada vez que se habla de poder, se piensa en la explotación: le pago a un analista, por tanto soy un oprimido. Se habla de la universidad, pero a Foucault se le paga para que nos hable. No es el problema de pagar lo que determina en sí mismo una relación negativa. Si consideramos el poder como una realidad única, todo poder significa opresión: el poder se convierte en fetiche. Yo analizaría más bien las condiciones negativas y positivas del poder ya que, si no se hace esta distinción, lo único que estaríamos haciendo es simplemente remozar las tesis anarquistas, o, remozar una versión más contemporánea, académica, erudita, del pensamiento *hippy*.

C. Katz: Quisiera añadir que no veo en absoluto dónde está el carácter pernicioso del pensamiento *hippy*, del pensamiento anarquista. Deleuze, a mi parecer, es *hippy* y anarquista, y no veo que haya en ello nada de reprochable.

M. Foucault: No quise en absoluto identificar poder y opresión. ¿Por qué razón? En primer lugar, porque creo que no existe un único poder en una sociedad, sino que existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas, múltiples, en diferentes ámbitos, en los que unas se apoyan a otras y en las que unas se oponen a otras. En el seno de una institución se logran actualizar relaciones de poder muy diferentes; por ejemplo, en las relaciones sexuales nos encontramos con relaciones de poder, pero sería simplista decir que estas relaciones son la proyección del poder de clase. Incluso desde un punto de vista estrictamente político, en determinados países de Occidente, el poder, el poder político es ejercido por individuos o por clases sociales que no detentan en absoluto el poder económico. Estas relaciones de poder son sutiles, se ejercen en niveles diferentes, y no podemos hablar de *un* poder, sino, más bien describir rela-

ciones de poder; tarea difícil y que implicaría un largo proceso. Podríamos estudiarlas desde el punto de vista de la psiquiatría, de la sociedad, de la familia. Estas relaciones son tan múltiples que no se pueden definir como opresión, ni se pueden resumir diciendo que: «el poder oprime». Esto no es cierto. El poder no oprime por dos razones: en primer lugar, porque proporciona placer, al menos a determinadas personas. Existe toda una economía libidinal del placer, toda una erótica del poder, lo que prueba que el poder no es únicamente opresivo. En segundo lugar, el poder puede crear. En la conferencia de ayer intenté mostrar que realidades tales como las relaciones de poder, las confiscaciones, etc., produjeron algo tan sorprendente como un tipo de saber que se transforma en *enquête** y, que a su vez, origina toda una serie de conocimientos. Dicho de forma breve, no estoy de acuerdo con el análisis simplista que considera al poder como una única cosa. Alguien dijo aquí que los revolucionarios pretenden tomar el poder. En este punto yo soy mucho más anarquista. Es preciso, no obstante, decir que no me considero anarquista en el sentido de que no admito una concepción totalmente negativa del poder, pero no estoy de acuerdo con usted cuando dice que los revolucionarios tratan de tomar el poder. O mejor dicho, estoy de acuerdo siempre y cuando se añada: «¡Por fin, sí!». Para los revolucionarios auténticos hacerse con el poder significa hacerse con un tesoro que se encuentra en las manos de una clase para dárselo a otra clase, eventualmente, el proletariado. Creo que así es como se concibe la revolución y la toma del poder. Observen entonces lo que sucede en la Unión Soviética. Encontramos allí un régimen en el que las relaciones de poder en la familia, en la sexualidad, en las fábricas, en las escuelas, siguen siendo las mismas. El problema consiste en saber si podemos, en la situación actual, transformar a nivel microscópico —en la escuela, en la familia— las relaciones de poder, de tal forma que, cuando tenga lugar una revolución político-económica no nos encontremos a continuación con las mismas relaciones de poder con las que nos encontramos en la actualidad. Éste es el problema con el que se enfrenta la revolución cultural en China...

R. Muraro: Una vez que sabemos que la arqueología no parece obedecer a un método, ¿podemos considerarla como una actividad emparentada con el arte?

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

M. Foucault: Lo cierto es que lo que intento hacer está cada vez menos inspirado en la idea de fundar una disciplina más o menos científica. Lo que trato de hacer no está ligado al arte, sino que es más bien una especie de actividad, una especie de actividad, pero no una disciplina. Es una actividad esencialmente histórico-política. No creo que la historia pueda servir a la política proporcionándole modelos o ejemplos. No intento saber, por ejemplo, en qué medida la situación de la Europa de comienzos del siglo XIX se parece a la situación del resto del mundo a finales del siglo XX. Ese sistema de analogías no me parece fecundo. Por otra parte, creo que la historia puede servir a la actividad política y que ésta, a su vez, puede servir a la historia en la medida en que la tarea del historiador, o mejor aún, la del arqueólogo consiste en descubrir las bases, las continuidades que existen en el comportamiento, en el condicionamiento, en las condiciones de existencia, en las relaciones de poder... Estas bases, que se formaron en un momento histórico preciso, que sustituyeron a otras y que siguen perviviendo hoy, están ocultas bajo otras producciones o, simplemente, están ocultas porque se incorporaron de tal forma a nuestro cuerpo, a nuestra existencia que resultan invisibles. Así pues, me parece evidente que todo esto tuvo una génesis histórica. En este sentido, el análisis arqueológico tendría por función, en primer lugar, descubrir estas continuidades oscuras incorporadas en nosotros. En segundo lugar, podríamos, a partir del estudio de su formación, comprobar la utilidad que tuvieron y que todavía tienen, cómo operan en la economía actual de nuestras condiciones de existencia. En tercer lugar, el análisis histórico permitiría además determinar a qué sistema de poder están ligadas estas bases, estas continuidades y, en consecuencia, cómo habría que abordarlas. Por ejemplo, en el terreno de la psiquiatría me parece que es interesante saber cómo se instauró el saber psiquiátrico, la institución psiquiátrica a comienzos del siglo XIX, observar de qué manera este proceso está imbricado con toda una serie de relaciones económicas. Creo que al menos esto puede ser útil si queremos luchar en el presente contra todas las instancias de normalización. Para mí la arqueología no es más que eso, una tentativa histórico-política, que no se funda en las relaciones de semejanza existentes entre el pasado y el presente, sino más bien en las relaciones de continuidad y en la posibilidad de definir actualmente objetivos tácticos para una estrategia de lucha. La arqueología se hace en función de esto.

Interlocutor no identificado: Deleuze dijo que usted era un poeta. Ahora mismo acaba de afirmar que no lo es, que la arqueología no

es un arte, ni una teoría, ni un poema, sino que es una práctica. ¿Es la arqueología una máquina que permite hacer milagros?

M. Foucault: La arqueología es sin duda una máquina, pero, ¿por qué tendría que ser milagrosa? Es una máquina crítica, una máquina que cuestiona determinadas relaciones de poder, que posee, o al menos debería poseer, una función liberadora. En la medida en que acabamos de atribuir a la poesía una función liberadora, yo no diría que la arqueología es, sino que desearía que fuese poética. No recuerdo muy bien si Deleuze dijo que yo era un poeta, pero si quisiese dar un sentido a esta afirmación, diría que lo que Deleuze quiso decir es que mi discurso no pretende obedecer a las mismas leyes de verificación que rigen la historia propiamente dicha, en la medida en que la historia tiene como único fin decir la verdad, decir lo que pasó en todo aquello que se refiere a los elementos, los procesos, la estructura de las transformaciones. Yo diría de una forma mucho más pragmática que en el fondo mi máquina es buena, no porque transcriba o proporcione el modelo de lo que ocurrió, sino porque consigue proporcionar un modelo de lo que pasó de tal naturaleza que permite que nos liberemos de ese pasado.

A. R. de Sant' Anna: Usted dijo que el hermetismo es una forma de control del poder, y con ello hacía también una referencia a la forma críptica del pensamiento lacaniano. Por otra parte, percibo que usted desea escribir un libro tan claro que yo llamaría a ese proyecto un proyecto a lo Mallarmé de un libro antiMallarmé. Ahora bien, cuando se considera la opacidad del discurso literario en oposición al discurso de la transparencia, ¿no estaríamos con Mallarmé *(le retour du langage)** y con Borges *(l'hétérotopie)** a punto de privilegiar el propio discurso de la opacidad, sobre todo si se considera que «con Nietzsche, con Mallarmé, el pensamiento se vio reconducido, y violentamente, hacia el propio lenguaje, hacia su ser único y difícil»?**

M. Foucault: Es necesario subrayar que yo no asumo sin restricciones lo que dije en mis libros... En el fondo escribo por el placer de escribir. Lo que quise decir sobre Mallarmé y sobre Nietzsche es que hubo, en la segunda mitad del siglo XIX, un movimiento cuyos

* En francés en el texto. *(N. del t.)*

** Cita de *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966, pág. 317 (trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1997).

ecos aún se escuchan en la actualidad en disciplinas como la lingüística, o en experiencias poéticas como la de Mallarmé; de ahí que existan toda una serie de movimientos que tiendan a preguntarse *grosso modo* ¿qué es el lenguaje? Mientras que las investigaciones anteriores habían tratado sobre todo de saber cómo nos servimos del lenguaje para transmitir las ideas, representar el pensamiento, ligar significaciones, en la actualidad, por el contrario, la capacidad del lenguaje, su materialidad, es lo que se ha convertido en un problema.

Me parece que nos encontramos, cuando abordamos el problema de la materialidad del lenguaje, con una especie de retorno al tema de la sofística. No creo que este retorno, esta preocupación, en torno al ser del lenguaje se pueda identificar con el esoterismo. Mallarmé no es un autor claro, ni pretendía serlo, pero no me parece que este esoterismo esté necesariamente implicado en el retorno al problema del ser del lenguaje. Si consideramos el lenguaje como una serie de hechos que tienen un estatuto de materialidad determinado, este lenguaje es un abuso de poder en la medida en que se puede utilizar de una forma específica, una forma tan oscura que se impone desde el exterior a la persona a la que se dirige, y crea así problemas insolubles, ya sea de comprensión, de reutilización, de inversión, de respuestas, de críticas, etc. El retorno al ser del lenguaje no está ligado por tanto a la práctica del esoterismo.

Me gustaría añadir que la arqueología, esta especie de actividad histórico-política, no se expresa necesariamente a través de libros, ni de discursos, o artículos. En último término, lo que actualmente me resulta molesto es precisamente la obligación de expresar, de encerrar todo esto en un libro. Me parece que la arqueología es una actividad al mismo tiempo práctica y teórica que debe ser realizada a través de libros, de discursos, y de discusiones como ésta, a través de acciones políticas, a través de la pintura, la música...

9. ASILOS, SEXUALIDAD, PRISIONES

«Hospícios. Sexualidade. Prisões» entrevista con M. Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman; conversación grabada en Sao Paulo por C. Bojunga; trad. P. W. Prado Jr.), *Revista Versus*, nº 1, octubre de 1975, págs. 30-33. (Michel Foucault estaba entonces dando una serie de conferencias sobre «la psiquiatrización y la antipsiquiatría» en la Universidad de Sao Paulo.)

—¿Cuándo y cómo comenzó a interesarse por el problema de la represión, por los asilos, la sexualidad, las prisiones?

M. Foucault: Comencé a interesarme por este problema cuando empecé a trabajar en un hospital psiquiátrico en 1953-1955, cuando estaba realizando estudios de psicología. Tuve la doble fortuna de no conocer el hospital psiquiátrico ni como médico ni como enfermo. No era médico, y por tanto no tenía privilegios ni ejercía poderes. Era un individuo «mixto», dudoso, sin estatuto definido, lo que me permitía circular a mi aire y ver las cosas con una mayor ingenuidad. Éste fue el punto de partida biográfico, la anécdota. Lo que intenté explicar en mi conferencia en la Universidad de Sao Paulo es que, tras el final del nazismo y del estalinismo, se ha planteado el problema del funcionamiento del poder en el interior de las sociedades capitalistas y socialistas. Y cuando me refiero al funcionamiento del poder no me refiero únicamente al problema del aparato de Estado, o a la clase dirigente, a las castas hegemónicas..., sino a toda una serie de poderes cada vez más sólidos, microscópicos, que se ejercen sobre los individuos en sus comportamientos cotidianos, y hasta en sus propios cuerpos. Vivimos inmersos en las redes políticas del poder, y este poder está en cuestión. Me parece que, tras el final del nazismo y del estalinismo, todo el mundo se plantea este problema, éste es el gran problema contemporáneo.

Me gustaría añadir que en relación con este problema hay dos formas de pensar y de indagar, dos formas interesantes, de las que me siento totalmente alejado. La primera es una determinada concepción marxista, ortodoxa o tradicional, siempre presta a considerar estos problemas para integrarlos a continuación en la vieja cuestión del aparato de Estado. Ésta es la tentativa de Althusser con su noción de «aparato ideológico de Estado». La segunda es la corriente estructuralista, lingüística, semiológica, que consiste en reducir este problema a la sistematicidad, al nivel del significante. Son dos formas, una marxista y la otra universitaria, de reducir este conjunto de problemas concretos que han surgido trás la Segunda Guerra Mundial.

—En sus trabajos, la represión que se manifiesta de diversas formas, se ejerce siempre de forma mixtificadora. La represión implica la mixtificación. El trabajo del intelectual, ¿consistiría en descubrir lo que oculta la mixtificación del poder...?, ¿en eso consistiría su trabajo?

M. Foucault: Sí... eso es lo que está ocurriendo desde hace ya algunos años. El papel del intelectual consiste, desde hace ya mucho tiempo, en hacer visibles los mecanismos de un poder represivo que se ejerce de forma larvada. Mostrar que la escuela no es solamente una forma de aprender a leer y a escribir, y de comunicar el saber, sino también una forma de imponer. Lo mismo sucede en relación con la psiquiatría, que ha sido el primer ámbito en el que hemos intentado diagnosticar esta imposición. El aparato psiquiátrico no se hizo para curar, sino para ejercer un poder determinado sobre una determinada categoría de individuos. Pero el análisis no debe detenerse en este punto, debe poder mostrar que el poder es aún más pérfido que eso, que no consiste únicamente en reprimir —en impedir, en oponer obstáculos, en castigar—, sino que penetra más profundamente creando el deseo, provocando el placer, produciendo el saber. De este modo es muy difícil librarse del poder, ya que, si el poder no tuviese por función más que excluir, obstaculizar o castigar, a modo de un superego freudiano, bastaría, para ser conscientes de ello, con suprimir sus efectos, o incluso con subvertirlos. A mi juicio el poder no se contenta con funcionar como un superego freudiano, no se limita a reprimir, a acotar el acceso a la realidad, a impedir la formulación de un discurso: el poder trabaja el cuerpo, penetra en el comportamiento, se mezcla con el deseo y el placer, y aquí, en este trabajo, es necesario sorprenderlo, y es preciso elaborar este análisis, un análisis que requiere esfuerzo.

—Entonces, ¿el poder es más poderoso de lo que uno se imaginaba?

M. Foucault: Eso es lo que yo pienso, y también la gente que trabaja en la misma perspectiva que yo: intentamos hacer un análisis del poder que sea más sutil que el que se ha realizado hasta ahora. Yo diría, en términos generales, que la antipsiquiatría de Laing y de Cooper, entre 1955 y 1960, señala el comienzo de este análisis crítico y político de los fenómenos del poder. Me parece que, hasta 1970-1975, los análisis del poder, los análisis críticos, a la vez teóricos y prácticos, han girado esencialmente alrededor de la noción de represión: denunciar el poder represivo, hacerlo visible, luchar contra él. Pero, a continuación, tras los cambios que tuvieron lugar en 1968, es necesario abordarlo en un registro muy distinto; no podríamos avanzar si continuamos planteando el problema en estos términos; es preciso que continuemos este análisis teórico y práctico del poder, pero de una manera distinta.

—¿En qué medida Laing y Cooper han hecho una aportación original a la psiquiatría?

M. Foucault: Laing y Cooper introdujeron una nueva manera de relacionarse con la locura, que no es ya una manera psiquiátrica y médica. La idea de que la cual la locura es una enfermedad es una idea históricamente reciente. El loco no tenía el estatuto de loco hasta aproximadamente el siglo XVIII. Y cuando se convirtió en enfermo, en torno a esta época, se produjo una apropiación de la locura por parte del poder médico y se relacionaron con ella toda una serie de fenómenos, esencialmente las anomalías del comportamiento, las anomalías sexuales, y otras. Lo que hicieron Laing, Cooper, Bettelheim, lo que hizo Szasz, a su manera, es dejar de abordar de manera médica estos fenómenos irregulares del comportamiento. Estar loco, para Laing y Cooper, no es una forma de estar enfermo. Esto supuso una ruptura muy importante en relación con la psiquiatría.

—¿Esta idea no está contenida en su *Historia de la locura en la época clásica?*

M. Foucault: No, no lo está. Cuando yo escribí la *Historia de la locura* no conocía la obra de Laing ni la de Cooper. Y ellos tampoco conocían mi trabajo. Mi libro se publicó en Francia en 1960. Los

primeros libros de Laing y Cooper debieron de publicarse entre 1958 y 1959, y fue Cooper quien tradujo mi libro al inglés. Nuestros trabajos son contemporáneos, pero nos desconocíamos mutuamente. Es interesante: Szasz y Bettelheim trabajaban en los Estados Unidos, Laing y Cooper en Gran Bretaña, Basaglia en Italia; todos ellos desarrollaron sus trabajos en función de sus prácticas médicas respectivas. En Francia, no fue un médico quien realizó este trabajo, sino un historiador como yo. Sería interesante saber por qué la antipsiquiatría únicamente fue retomada por los médicos franceses mucho más tarde. Pero, a partir de 1960, se produjo ese fenómeno de que gente muy diversa, sin conocerse unos a otros, trabajaban en la misma dirección.

—¿Por qué se produjo esta convergencia internacional a la hora de reconsiderar el fenómeno de la locura?

M. Foucault: Nos podríamos plantear la misma pregunta en relación con otros fenómenos, por ejemplo, con el movimiento estudiantil en el mundo. En 1968 no existía ninguna relación entre los estudiantes de Nanterre y los de Berkeley. Yo estaba entonces en Túnez, y también allí hubo un movimiento de protesta y de lucha estudiantil en el mes de marzo, un movimiento que fue brutalmente reprimido. Los estudiantes tunecinos fueron reprimidos con una violencia superior a la que se desplegó en otros lugares —algunas personas fueron condenadas a quince años de cárcel por hacer un día de huelga—. Y lo mismo sucedió en otros países, en Alemania Federal, etc.; fueron movimientos que no tuvieron entre sí ninguna comunicación explícita, de forma que no puede decirse que el movimiento se haya desplazado de un lugar a otro. Algo similar ocurrió en las cárceles. En Europa y en los Estados Unidos, en el espacio de seis meses, los motines estallaron como fuegos de artificio: Attica, Nancy, Toul, Milán... Sin embargo entre dos prisiones las comunicaciones son débiles. Sin duda, el problema de los poderes y del funcionamiento de los poderes en el interior de la sociedad es el problema de nuestra generación.

—¿Qué ocurrió en su reciente viaje a España?

M. Foucault: Para analizar lo que está ocurriendo en España no es necesario ser un especialista del problema de las prisiones, y menos aún para reaccionar contra lo que está aconteciendo allí. Los hechos los conocemos bien: lo que se produjo fue un secuestro se-

guido de una ejecución de los rehenes. Los procesos que tuvieron lugar a lo largo de las últimas semanas, y que se saldaron con once penas de muerte, de las que cinco fueron ejecutadas, fueron procesos organizados en condiciones absolutamente inadmisibles. Esas personas fueron condenadas sin ninguna prueba de culpabilidad, sin abogados, pues los abogados fueron expulsados y reemplazados por otros que a su vez también fueron expulsados... y, finalmente, se terminó por sustituirlos por oficiales del ejército, nombrados como abogados de la defensa. No existían pruebas —había incluso pruebas negativas— de que uno de los acusados se encontrase en el lugar del «atentado» por el que fue condenado. Todas esas personas fueron condenadas a muerte, y cinco de ellas fueron ejecutadas para presionar a los grupos políticos en los que están afiliados. Es una forma de decir lo siguiente: «Está claro que no son culpables, pero de los once vamos a matar a cinco. Y si los atentados continúan, si continúa la lucha política, mataremos a los cuatro que quedan en la cárcel». A decir verdad fue un secuestro seguido de ejecuciones al estilo de esas acciones que ya no realizan ni siquiera los grupos más extremistas y violentos.

—¿Cuáles fueron las consecuencias que se derivaron de esto en España?

M. Foucault: No tuvimos mucho tiempo para saberlo, pero lo que nos encogió el corazón fue sentir la presencia del fascismo. Teníamos recuerdos infantiles de Francia bajo la ocupación alemana, pero desde entonces, habíamos perdido el contacto de esta presencia. En España la volvimos a sentir. Fuimos detenidos por la policía española en el *hall* del hotel, en el momento en el que dábamos una rueda de prensa a los corresponsales de la prensa extranjera. Había muchos españoles que estaban allí por otras razones —hablando con amigos, flirteando, etc.—, y lo que nos llamó la atención es que, en el momento en que la policía llegó, los españoles dejaron de vernos. Era como si, para ellos, nada pasara a su alrededor. Pero había casi cincuenta policías de uniforme, una escena que no es nada habitual en el *hall* de un hotel. Los periodistas salieron esposados, y nosotros fuimos conducidos en furgones blindados hasta el aeropuerto. En la plaza de España vimos a una multitud que seguía la escena. Y allí nos volvimos a encontrar con ese espectáculo que ya habíamos conocido durante la ocupación alemana: el silencio de la multitud que ve y no dice nada. Percibimos la simpatía que sentían por nosotros, al otro lado de la barrera de guardianes y policías. Era gente que

asistía a una escena familiar y se decía: más encarcelados. Era gente que comprobaba una vez más los mismos rituales que se repetían desde hacía tiempo. Resultaba patético: la presencia del fascismo inscrita en los cuerpos y en los gestos de las personas que lo sufren.

—¿Cómo ve usted la relación entre su trabajo intelectual —sobre la psiquiatría, las prisiones, las escuelas, etc.— y la práctica de la sociedad?

M. Foucault: Nuestro trabajo está iniciándose. Hace diez años realizamos una denuncia violenta, brutal, e incluso burda, de lo que ocurría en estas instituciones. Creo que era necesario hacerlo. No podíamos continuar contentándonos con proyectos de reforma, tentativas de dulcificación, programas de perfeccionamiento. Eso no conducía a nada. Fue necesario situar el debate en el terreno político, destituyendo a los psiquiatras y a los médicos del derecho exclusivo a proponer las reformas que les convenían, y vinculando todo esto a otro tipo de crítica y de denuncia de lo que ocurría en las escuelas, en otros hospitales, en las cárceles. Era preciso mostrar cómo se formaban esos centros de poder y atacarlos, no tanto a través de una crítica especulativa, cuanto mediante una organización política real, creando grupos que, en el interior de las instituciones totales, cuestionasen determinadas formas de disciplina y de ejercicio del poder. Bien, sin embargo esto no resolvía una serie de problemas que continuaban estando presentes: había gente que no se sentía con fuerzas para trabajar, mucha gente que no conseguía tener una vida sexual. La crítica operada por la antipsiquiatría no iba a resolver esos problemas. Pero lo esencial es que esos problemas han dejado de estar bajo el manto del poder médico que, al conferirles un determinado estatuto, los neutralizaba. Actualmente en Francia existen grupos de enfermos, como frecuentemente se los denomina —el término es equívoco, digamos mejor personas con dificultades, gente con problemas—, que forman pequeñas comunidades, que intentan resolver sus problemas apoyándose unos a otros, pidiendo ayuda a personas del exterior que sirven de «reguladores». Autogestionan sus propios problemas.

—¿En términos generales, qué piensa de la psicoterapia?

M. Foucault: Es difícil responder a esa pregunta por dos razones. La psicoterapia comprende un número enorme de prácticas diferentes que van desde el charlatanismo hasta la aplicación del poder

psiquiátrico más tradicional en clínicas privadas. La gama es enorme, y existen incluso cosas muy interesantes. No puedo pronunciarme sobre todo ello. Además, me parece que los intelectuales no deben volver a jugar el papel que se les atribuyó durante mucho tiempo, que era el de convertirse en legisladores morales, en la buena o la mala conciencia que dicta su ley en todos los terrenos. El papel del intelectual es el de vincularse a las personas afectadas por el problema sobre el que trabaja. Así pues, me opongo a tomar una posición o a formular ideas generales sobre ámbitos a los que no estoy vinculado. Pasé días y días, durante años, en hospitales psiquiátricos. Estuve en una prisión durante algunos meses* y, durante algunos años participé en grupos de ex presos o de familiares de presos. Con la psicoterapia no tuve contactos precisos.

—¿Se psicoanalizó?

M. Foucault: Lo intenté dos veces, y terminé por abandonar a los dos o tres meses, aburrido...

—¿Qué tipo de análisis?

M. Foucault: El análisis freudiano más tradicional.

—¿Hace mucho tiempo de eso?

M. Foucault: Cuando era estudiante, y la segunda vez, unos diez años más tarde.

—¿El psicoanálisis en Francia está muy extendido, verdad?

M. Foucault: No podría responder en términos cuantitativos, pero puedo decir que hasta que se publicó el libro de Deleuze (*El anti-Edipo*),** no había intelectual francés de una cierta talla que no se hubiese psicoanalizado. Existían dos actividades absolutamente fundamentales: escribir un libro y cotillear con el psicoanalista. Quien no estuviese haciendo esto no tenía cabida en el mundo parisino. Afortunadamente se produjo una brusca y sana reacción contra esto.

* Acompañó a la psicóloga de la cárcel de Fresnes en los años cincuenta.

** Deleuze (G.), y Guattari (F.), *Capitalisme et schizophrénie*, t. I: *L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972 (trad. cast.: *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1995).

—¿Cómo?

M. Foucault: El libro de Deleuze es la crítica más radical del psicoanálisis que jamás se haya escrito, una crítica que no está planteada desde el punto de vista de la derecha, de una psiquiatría tradicional, en nombre de la sensatez, en nombre —como ocurrió con la crítica de Sartre— de la conciencia, de la conciencia cartesiana, en nombre de una concepción totalmente tradicional del sujeto. Deleuze hizo la crítica en nombre de algo nuevo, y la planteó con bastante fuerza, lo que provocó un rechazo físico y político del psicoanálisis.

—El movimiento francés de liberación de las mujeres cuestionó el psicoanálisis...

M. Foucault: Sí, en razón del carácter masculino, falocéntrico, de la práctica psicoanalítica.

—¿Qué nos dice de su crítica relacionada con la sexualidad?

M. Foucault: Durante diez o quince años se hizo un uso bastante burdo de la noción de represión, del poder como algo represivo. Un análisis más afinado demuestra que lo que reprime es otra cosa, que la represión produce efectos al mismo tiempo muy positivos y muy difíciles de sacar a la luz. Veamos el ejemplo de la sexualidad infantil, y más concretamente la prohibición de la masturbación, un fenómeno extraordinario, ya que se produjo de forma brusca y es relativamente reciente pues data de 1710 en Gran Bretaña, de 1743 en Alemania y de 1760 en Francia. La prohibición se fundaba en una norma de carácter general, en una alarma que se desencadenó en la primera mitad del siglo XVIII. Basta observar las cosas de cerca para darse cuenta de que, en nuestra sociedad, lo que predominó no fue tanto la prohibición del incesto como la de la masturbación, no fue tanto la relación con el otro como las relaciones de uno mismo con su propio cuerpo. El poder político no se interpuso entre el niño y sus padres, entre el niño y su madre diciéndole: no puedes tocarla. No, el poder político actuó de una manera más próxima, en el interior del individuo mismo diciéndole que él no debía tocarse a sí mismo. Es curioso observar, en los textos de esta época, en los últimos textos cristianos que tienen que ver con «la dirección espiritual» del siglo XVIII, que el problema de la relación con el propio cuerpo es un problema fundamental. Un hecho aparentemente ne-

gativo y represivo conforma poco a poco, para ser exactos, la modalidad específica de la sexualidad infantil. Y si la sexualidad infantil adoptó la forma que actualmente presenta, se debe al poder que la controló a través de la masturbación, un poder que no está constituido únicamente por prohibiciones. Lo que me propongo analizar es el trabajo del poder político sobre el cuerpo del niño, y en el interior de la propia familia, en sus relaciones con los padres. Pero la noción de prohibición y de ley represiva son excesivamente esquemáticas para explicarlo.

—¿Hay diferencias entre el hombre y la mujer en lo que se refiere a la represión de la masturbación? ¿La clitoridectomía no ha sido una práctica mucho más radical?

M. Foucault: Desde hace un año me preocupa este problema. El año pasado, cuando una chica me lo planteó, le respondí que no veía ninguna diferencia. En realidad, las diferencias que existen no me parecen fundamentales. En tanto que forma represiva, la ablación del clítoris fue utilizada ampliamente en Europa contra la masturbación femenina, pero en torno a esta misma época, e incluso un poco antes, se pusieron en marcha una serie de medidas quirúrgicas y médicas dirigidas a los muchachos. No se podía llegar a la castración (era preciso preservar la especie), pero las torturas eran terribles, por ejemplo, la cauterización del canal de la uretra y otras.

—¿Cuándo ocurrió eso?

M. Foucault: Prácticamente durante todo el siglo XIX. El médico de Napoleón inyectaba en el pene de los chicos que se masturbaban (probablemente también en los órganos sexuales femeninos) una solución de bicarbonato de sodio. Y como se observó que esto quemaba el tejido interno de la vejiga, hizo un torniquete en el pene. Estos diversos tipos de represión han variado con el tiempo, pero no puedo afirmar que haya encontrado diferencias fundamentales en lo que concierne a la mujer y al hombre, bien es verdad que yo soy un hombre.

—¿Cuáles son las razones de la represión sexual?

M. Foucault: Me parece que la respuesta que proporciona Reich —la represión sexual sirve para convertir al cuerpo humano en fuerza de trabajo—, aunque puede ser en términos generales co-

rrecta, no lo explica todo; no es la única razón.* La campaña contra la masturbación, de la que hablábamos, comenzó aplicándose sobre los niños que todavía no constituían una fuerza de trabajo, fue una campaña que se ejerció en el interior de la burguesía, una campaña que la burguesía dirigió contra sí misma. El cuerpo del obrero no estaba en absoluto en cuestión. En el caso del obrero se prestó más atención al incesto. No he conseguido aún encontrar una respuesta a este problema, si bien es cierto que, durante mucho tiempo, se creyó que una cierta regularidad sexual era absolutamente indispensable para el buen funcionamiento de la sociedad. Se da la circunstancia de que en la actualidad la irregularidad sexual es perfectamente tolerable. El capitalismo norteamericano no se ve afectado en absoluto por el hecho de que el 20% de la población de San Francisco esté formada por homosexuales. El problema de la contracepción es parecido. No sabemos los efectos de la campaña natalista que se ha desarrollado en Europa a partir de 1870.

—Volvamos atrás: ¿cuál es la base de la crítica que Deleuze y Guattari dirigen al psicoanálisis?

M. Foucault: Habría que preguntárselo a ellos. De todos modos yo diría que hasta la aparición de su libro el psicoanálisis era percibido como un instrumento, posiblemente un instrumento imperfecto, incompleto, pero en todo caso como un instrumento de liberación: liberación del inconsciente, de la sexualidad, etc. Pues bien, Deleuze y Guattari, retomando el pensamiento freudiano y el funcionamiento del psicoanálisis, mostraron que el psicoanálisis, tal y como se practica en la actualidad, constituye una sumisión de la libido, una sumisión del deseo al poder familiar. El psicoanálisis edipiza, familiariza el deseo, por tanto, en lugar de liberar, lo que hace la práctica psicoanalítica es someter el deseo. Una vez más estamos ante una demostración de un mecanismo de poder. Deleuze desarrolló nuevos conceptos que han permitido continuar una lucha que dura ya desde hace más de diez años.

—¿Qué lucha?

M. Foucault: La de liberarnos de Marx y de Freud como puntos de referencia para la solución de los problemas, tal y como estos se presentan en la actualidad. Ni Marx ni Freud son adecuados para la

* En este punto la transcripción se interrumpe. *(N. del t.)*

resolución de estos problemas, al menos tal y como se presentan en Europa. Una de las tareas de esta lucha, que perdura desde hace mas o menos quince años, consistió en desacralizar a estos dos personajes, para acto seguido inventar categorías nuevas, nuevos instrumentos. Ahora bien, se da la circunstancia de que Lacan se sitúa, pese a haber inventado muchas cosas, en el interior del campo freudiano, lo que le impide crear nuevas categorías.

—¿Cómo pueden conciliarse esos dos tipos de lucha, las luchas concretas —cárceles, mujeres, etc.— y una lucha más general?

M. Foucault: Es un problema. Si las luchas concretas se ven escamoteadas en aras de la lucha general nos encontraremos con la incorporación de los sistemas de poder propios de las sociedades socialistas: burocracia, jerarquía, autoritarismo, estructura familiar tradicional, etc. Y eso es el estalinismo.

—En *Vigilar y castigar* hay una concepción no reformista de la prisión. Del libro se deduce que lo que importa no es reformar la cárcel sino combatirla. ¿Está de acuerdo?

M. Foucault: No traté de la reforma ni de la no reforma de la cárcel. Intenté mostrar que en el interior del sistema penal subsiste un sistema de castigo, sistema que es coextensivo a nuestra sociedad, y que se extiende al cuartel, al hospital, a la escuela, etc. Por lo que se refiere a la cuestión actual de saber si debemos —o no— mantener las cárceles no puedo responder. Mi cuestión es la siguiente: si consideramos efectivamente que el sistema penal es inadmisible en su funcionamiento actual, habría que admitir que forma parte de un sistema de poder más amplio que comprende la escuela, los hospitales, etc. Y entonces todos esos poderes se verían cuestionados.

—¿Cuál es su método de trabajo, de estudio?

M. Foucault: Padezco un enfermedad que consiste en una incapacidad para conceder entrevistas autobiográficas. Lo que importa es lo que acontece, no lo que alguien hace, a menos que este personaje tenga una dimensión fuera de lo común; puede tener sentido la autobiografía de Sartre, pero mi historia personal no tiene mucho interés a no ser por la gente con la que me encuentro, por las situaciones que vivo.

—El psiquiatra Alonso Fernández ha intentado descalificar sus críticas al hospital psiquiátrico por el hecho de que usted no es médico...

M. Foucault: Es gracioso y curioso a la vez. Los psiquiatras siempre pensaron que yo había hablado de enfermedad mental, de la psiquiatría contemporánea, del funcionamiento de las instituciones psiquiátricas. Si se lee mi libro es fácil darse cuenta inmediatamente de que hablo de instituciones relacionadas con la locura que van desde el siglo XVI hasta 1840 (Esquirol). La irritación, la negación del «derecho a abordar este tema» a alguien que no es psiquiatra, resulta significativa. En una ocasión, en una radio francesa, un psiquiatra se levantó completamente enrojecido, pegó un puñetazo sobre la mesa y dijo que «no estaba dispuesto a hablar de estas cosas ya que yo no era médico». Me había referido únicamente a determinadas cosas que cualquier historiador conoce, y que los psiquiatras ignoran. No es necesario ser psiquiatra para saber cómo era el régimen de internamiento en el siglo XVIII. Su irritación era la mejor verificación de lo que yo decía. Se sintieron reconocidos en una verdad histórica y se decían: «Está hablando de la psiquiatría contemporánea». Dicho de otro modo: ¡los métodos que se aplicaban en 1840 siguen siendo los de hoy! Esto recuerda a aquel jefe de gobierno que, tras haber leído un libro sobre Napoleón, decidió detener a su autor porque se sentía criticado.

—Pero, incluso si la crítica resultaba actual, ¿no es un problema de epistemología lo que está en cuestión?, ¿el problema no es que la filosofía de la ciencia la deberían hacer los «especialistas»?

M. Foucault: Sin duda. Existen libros maravillosos sobre los manicomios que fueron realizados por sociólogos. Es interesante *no ser psiquiatra* para poder percibir ciertas cosas. Acepto como desafío confrontar las historias de la psiquiatría realizadas por determinados psiquiatras con la mía.

—En la Universidad de Sao Paulo criticó el concepto de génesis, de desarrollo psicosexual de Freud, conceptos que implican prejuicios sobre lo normal y lo patológico, y también criticó el modelo de crecimiento de la sexualidad: fase oral, fase anal, etc., hasta llegar a la fase genital, la fase de la verdadera madurez.

M. Foucault: No me he referido a nada de esto. Analicé brevemente la noción de represión en Freud, y los postulados relaciona-

dos con ella. Critiqué la utilización del modelo de superego en el análisis político, el poder político funcionando como un gran superego. Dije que era necesario inventar otros instrumentos para analizar los efectos del poder político, ya que conceptos tales como censura y represión son insuficientes. Mencioné a través de qué mecanismos el poder político, se incardina en el cuerpo, la sexualidad, etc.

—¿Está usted filosóficamente de acuerdo en el fondo con Deleuze?

M. Foucault: Estoy en desacuerdo en algunos puntos, pero fundamentalmente estoy de acuerdo con casi todo lo que ellos plantean.* No adopto una posición en la polémica entre Deleuze y Lacan. Me interesa lo que hace Deleuze. Me parece que las cosas importantes que se están haciendo actualmente en Francia están vinculadas a una determinada forma de lucha política.

—¿En dónde ejerce usted como profesor?

M. Foucault: En un lugar que se llama Colegio de Francia.

—¿Dirige usted tesis doctorales, investigaciones?

M. Foucault: No, únicamente realizo investigaciones que se exponen a lo largo de doce sesiones anuales.

—¿Qué piensa de la universidad y del papel del intelectual?

M. Foucault: Después de 1968 todos, unánimemente, han dicho que la universidad estaba muerta, muerta sí, pero como un cáncer, extendiéndose. Actualmente existe un intercambio constante entre los escritores, los periodistas y los universitarios. La gran fisura que hacía que Baudelaire no tuviese ninguna relación con los profesores de la Sorbona ha dejado de existir. Los Baudelaire actuales son profesores en la Sorbona.

—¿Y continúan siendo Baudelaire?

* *Ellos* se refieren, por supuesto, a Deleuze (G.), y Guattari (F.), *L'Anti-Oedipe*, *op. cit.*

M. Foucault: Cuando digo profesores quiero decir que son leídos, comentados, comprados por los profesores y por los estudiantes. Si tenemos en cuenta el ejemplo francés no se puede concebir a Robbe-Grillet, Butor, Sollers, sin el auditorio universitario que los ha estimulado, acogido y analizado. Baudelaire entró en la universidad cincuenta años después de su muerte. Al mismo tiempo desapareció el papel del intelectual en tanto que «profeta universal». El trabajo intelectual se ha convertido en un trabajo de especialista.

—¿No sería necesaria una síntesis?

M. Foucault: La síntesis la hace el proceso histórico, la hace la colectividad. Si el intelectual quiere hacer la síntesis de estas diversas actividades, entonces recuperará su viejo papel solemne e inútil. La síntesis se produce en el terreno de las cristalizaciones históricas.

—Este papel restringido del intelectual, ¿no estará ligado a la crisis de una percepción filosófica global, a una situación realmente contingente?

M. Foucault: No he hablado de una ausencia de síntesis como si se tratase de algo que se echa de menos, sino más bien de una conquista: por fin nos hemos librado de la síntesis, de la totalidad.

10. ENTREVISTA SOBRE LA PRISIÓN: EL LIBRO Y SU MÉTODO

«Entretien sur la prison: le livre et sa methode», *Magazine Littéraire*, 101, junio de 1975, págs. 27-33.

—Una de las preocupaciones de su libro es denunciar las lagunas de los estudios históricos. Señala, por ejemplo, que nadie realizó aún la historia del examen: a nadie se le ocurrió hacerla, pero resulta impensable que nadie lo haya pensado.

M. Foucault: Los historiadores, al igual que los filósofos o los historiadores de la literatura, están habituados a hacer una historia de las altas cumbres. Sin embargo, actualmente, a diferencia de otros, aceptan más fácilmente remover un material «no noble». La emergencia de este material plebeyo en la historia data de hace unos cincuenta años largos. Existen, pues, menos dificultades para entenderse con los historiadores. No oiréis nunca decir a un historiador lo que dijo alguien, cuyo nombre poco importa, en una revista increíble, *Raison présente,* refiriéndose a Buffon y a Ricardo: Foucault no se ocupa más que de los mediocres.

—Cuando estudia la prisión parece que echa en falta ciertos materiales, la existencia de monografías, por ejemplo, sobre ésta o aquélla prisión.

M. Foucault: En la actualidad, se vuelve mucho a la monografía, pero a la monografía entendida no tanto como el estudio de un objeto particular, cuanto como un ensayo para hacer surgir los puntos donde un tipo determinado de discurso se produjo, se formó. ¿En qué consistiría hoy un estudio sobre una prisión o sobre un hospital psiquiátrico? Se hicieron centenares de estudios en el siglo XIX, so-

bre todo sobre los hospitales, para estudiar la historia de las instituciones, la cronología de los directores, qué sé yo... Actualmente, hacer la historia monográfica de un hospital, consistiría en utilizar el archivo de este hospital en el proceso mismo de su formación, en tanto que discurso que se está constituyendo, y mezclándose con el dinamismo mismo del hospital, de las instituciones, un discurso que interviene en ellas y las reforma. Así, lo que se intentaría reconstruir es la imbricación del discurso en el proceso, en la historia; algo en la línea de lo que hizo Faye con el discurso totalitario.

En el caso de mis investigaciones, la constitución de un *corpus* plantea un problema, un problema que es sin duda distinto del de la investigación lingüística, por ejemplo. Cuando se quiere hacer un estudio lingüístico, o el estudio de un mito, se está obligado a elaborar un *corpus,* a definirlo, y a establecer los criterios de su constitución. El *corpus*, en el campo mucho más «vago» que yo estudio es, en un cierto sentido, indefinido: no se llegará nunca a constituir el conjunto de discursos existentes sobre la locura, incluso si uno se limita a una época y a un país determinado. Por lo que se refiere a la prisión, no tendría sentido limitarse a los discursos que se hicieron sobre ella. Existen además los discursos que provienen de la propia prisión, las decisiones, los reglamentos, que son elementos constitutivos de la prisión, así como el propio funcionamiento de la prisión que tiene sus estrategias, sus discursos no formulados, sus astucias que, en último término, no son de nadie pero que, sin embargo, son algo vivido, algo que asegura el funcionamiento y la permanencia de la institución. Todo esto es lo que hay que recoger y mostrar a la vez. El trabajo, a mi parecer, consiste sobre todo en sacar a la luz todos estos discursos en sus conexiones estratégicas, en vez de articularlos a partir de la exclusión de otros discursos.

—Usted señala que el paso del castigo a la vigilancia constituye en la historia de la represión un momento central.

M. Foucault: Efectivamente, es el momento en el que se percibió que, para la economía del poder, era más eficaz y más rentable vigilar que castigar. Este momento corresponde a la formación, a la vez rápida y lenta, de un nuevo tipo de ejercicio del poder que tuvo lugar a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Son bien conocidas las grandes transformaciones, los reajustes institucionales que hicieron posible que cambiase el régimen político, que se modificasen las delegaciones de poder en la misma cabeza del sistema

de Estado. Pero cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en que el poder afecta al núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana. El siglo XVIII encontró un régimen, por así decir, sináptico del poder, que se incardinó en el cuerpo social, y no por *debajo* del cuerpo social. El cambio de poder oficial estuvo sometido a este proceso, que se produjo con altibajos. Fue un cambio fundamental de estructura que permitió que se realizase, con una cierta coherencia, esta modificación de los pequeños ejercicios del poder. Es cierto también que el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar, presionó al cuerpo social para que se opusiese a la Corte, al personaje del rey. A partir del momento en que una cierta forma de poder se ejerció en el cuerpo social, la mitología del soberano ya no fue posible. El soberano se convirtió entonces en un personaje fantástico, monstruoso y arcaico a la vez.

Existe pues una correlación entre estos dos procesos, pero no es una correlación absoluta. En Inglaterra se produjeron las mismas modificaciones del poder capilar que en Francia. Pero en Inglaterra el personaje del rey, por ejemplo, fue desplazado a las funciones de representación, en lugar de ser eliminado. No se puede, pues, afirmar que el cambio que tuvo lugar en el terreno del poder capilar esté ligado, de forma absoluta, a los cambios institucionales que afectaron a las formas centralizadas de Estado.

—Usted demuestra que a partir del momento en que la prisión se constituyó, adoptando la forma de vigilancia, segregó su propia fuente de reclutamiento, es decir, la delincuencia.

M. Foucault: Mi hipótesis es que la prisión estuvo, desde sus comienzos, ligada a un proyecto de transformación de los individuos. Se suele creer que la prisión era una especie de depósito de criminales, un depósito cuyos inconvenientes se habrían manifestado con el uso, de tal forma que llegaría el momento en que se dijese que era necesario reformar las prisiones, hacer de ellas un instrumento de transformación de los individuos. Pero esto no es verdad: los textos, los programas, las declaraciones de intención están ahí para probarlo. Desde sus comienzos, la prisión debía ser un instrumento tan perfeccionado como la escuela, el cuartel o el hospital, y actuar con precisión sobre los individuos.

El fracaso de la prisión fue inmediato, y se registró casi al mismo tiempo que surgía el proyecto mismo. Desde 1820 se comprue-

ba que la prisión, lejos de transformar a los criminales en gente honrada, no sirve más que para fabricar nuevos criminales, o para hundirlos todavía más en la criminalidad. Entonces, como siempre, el mecanismo del poder hizo una utilización estratégica de lo que era un inconveniente. La prisión fabrica delincuentes, pero los delincuentes, a fin de cuentas, son útiles para el campo económico y para el campo político. Los delincuentes sirven; sirven, por ejemplo, para el lucro que se puede obtener de la explotación del placer sexual. La puesta en funcionamiento, en el siglo XIX, del gran edificio de la prostitución, fue posible gracias a los delincuentes, que tomaron el relevo entre el placer sexual cotidiano y costoso y la capitalización.

Pongamos otro ejemplo: todo el mundo sabe que Napoleón III tomó el poder gracias a un grupo constituido, al menos en los niveles más bajos, por delincuentes de derecho común. Basta ver el miedo y el odio que mostraban los obreros del siglo XIX a los delincuentes para comprender que eran utilizados contra ellos en las luchas políticas y sociales, en las misiones de vigilancia, de sabotaje, para impedir o romper las huelgas, etc.

—En suma, los norteamericanos no fueron, en el siglo XX, los primeros en utilizar la *mafia* para este tipo de trabajos.

M. Foucault: En absoluto.

—Existía también el problema del trabajo penal: los obreros temían una concurrencia, un trabajo a bajo precio que supondría la ruina de su salario.

M. Foucault: Posiblemente. Pero me pregunto si el trabajo penal no fue orquestado precisamente para lograr que existieran entre los delincuentes y los obreros estos malentendidos, que eran tan importantes para el funcionamiento general del sistema. Lo que la burguesía temía enormemente era esta especie de ilegalismo complaciente y tolerado que se conocía en el siglo XVIII. Pero no se debe exagerar: los castigos en el siglo XVIII eran de una enorme dureza. No es menos cierto, sin embargo, que los criminales, o al menos algunos de ellos, eran bien tolerados por la población. No existía una clase autónoma de delincuentes. Alguien como Mandrin era recibido por la burguesía, por la aristocracia, y por el campesinado, allí por donde pasaba, y todos le protegían. A partir del momento en que la capitalización puso entre las manos de la clase popular una

riqueza, invertida bajo la forma de materias primas, de maquinaria, de instrumentos, fue absolutamente necesario protegerla. Porque la sociedad industrial exigía que la riqueza no estuviese directamente en las manos de quienes la poseían, sino de aquellos que hacían posible obtener beneficios de la propia riqueza mediante el trabajo. ¿Cómo proteger esta riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que descendió desde arriba, sobre las clases populares del siglo XIX. Obsérvense las formidables campañas de cristianización destinadas a los obreros de esta época. Fue absolutamente necesario hacer del pueblo un sujeto moral, separarlo por tanto de la delincuencia, aislar claramente el grupo de los delincuentes, hacerlos aparecer como peligrosos, no sólo para los ricos, sino también para los pobres mismos, mostrarlos como individuos portadores de todos los vicios y origen de los mayores peligros. De ahí el nacimiento de la literatura policíaca y la importancia que adquirieron los periódicos de sucesos, los relatos de crímenes horrendos.

—Usted muestra que las clases pobres eran las principales víctimas de la delincuencia.

M. Foucault: Y cuanto más víctimas eran de la delincuencia, más miedo le tenían.

—Sin embargo en estas clases se reclutaba a los delincuentes.

M. Foucault: Sí, y la prisión fue el gran instrumento de su reclutamiento. A partir del momento en que alguien entraba en la prisión, se ponía en marcha un mecanismo que lo convertía en un infame; y cuando salía no podía hacer nada más que volver a recaer en la delincuencia. Entraba necesariamente en el sistema que lo convertía en un rufián, en un policía, o en un confidente de la policía. La prisión profesionalizaba. En lugar de existir, como sucedía en el siglo XVIII, bandas nómadas que recorrían el campo y que, con frecuencia, eran de un gran salvajismo, se pasó a este entorno delincuente bien cerrado, bien custodiado por la policía, un medio esencialmente urbano, y que era de una utilidad política y económica nada despreciables.

—Usted señala, y con razón, que el trabajo penal tiene algo específico: que no sirve para nada. Uno entonces se pregunta qué papel desempeña en la economía general.

M. Foucault: En su concepción primitiva, el trabajo penal no es el aprendizaje de un oficio determinado, sino el aprendizaje de la virtud misma del trabajo. Trabajar en el vacío, trabajar por trabajar, debía producir en los individuos la forma ideal de trabajador. Ésta era posiblemente una quimera, pero era una quimera que fue perfectamente programada y definida por los cuáqueros en Norteamérica (creación de las *workhouses*), y por los holandeses. Más tarde, a partir de 1835-1840, está claro que no se pretendía reformar a los delincuentes, sino reunirlos en un espacio bien definido, ficharlos, para servirse de ellos con fines económicos o políticos. El problema no era cómo enseñarles algo, sino, por el contrario, no enseñarles nada para estar seguros de que cuando saliesen de la prisión no podrían hacer nada. El carácter de banalidad del trabajo penal, que estaba ligado en su origen a un proyecto preciso, pasará entonces a formar parte de otra estrategia.

—¿No piensa usted que hoy, y es un fenómeno curioso, se vuelve a pasar de la delincuencia a la infracción, a la ilegalidad, recorriendo así el camino inverso del que se hacía en el siglo XVIII?

M. Foucault: Creo, en efecto, que la gran intolerancia de la población respecto al delincuente, intolerancia que la moral y la política del siglo XIX trataban de instaurar, se está desmoronando. Se aceptan cada vez más ciertas formas de ilegalismos, de irregularidades; no solamente aquellas que eran aceptadas o toleradas en otras épocas —como las irregularidades fiscales o financieras, con las que la burguesía ha vivido y mantenido siempre las mejores relaciones—, sino también la irregularidad que consiste, por ejemplo, en robar un objeto en una tienda.

—Sin embargo, pese a que las irregularidades fiscales y financieras han llegado a ser conocidas por todos, el sentimiento general que despiertan las irregularidades «pequeñas» no se ha modificado. Hace poco, una estadística publicada en *Le Monde* comparaba el considerable daño económico que infringen los delitos económicos y el poco tiempo o años de prisión con que son sancionados, si se compara con el débil daño económico de los pequeños delitos (incluidos delitos violentos tales como los atracos) y el número considerable de años de prisión con que se castiga a sus autores. El artículo se mostraba escandalizado ante tal disparidad.

M. Foucault: Ésta es una cuestión delicada, que está siendo actualmente objeto de discusiones entre los grupos de antiguos delincuentes. Es cierto que en la conciencia de la gente, pero también en el sistema económico actual, un cierto margen de ilegalismo aparece como poco costoso y perfectamente tolerable. En Norteamérica, se sabe que el atraco es un riesgo permanente que corren los grandes almacenes. Se calcula, más o menos, lo que cuesta y uno se da cuenta que el costo que supondría una vigilancia y una protección eficaces resultaría tan elevado, que, en consecuencia, no sería rentable. Se deja pues hacer. Los seguros lo cubren, todo ello forma parte del sistema.

Frente a este ilegalismo, que parece extenderse actualmente, ¿nos enfrentamos a un cuestionamiento de la línea divisoria que existe entre la infracción tolerable y tolerada y la delincuencia infamante, o más bien a un simple alto el fuego del sistema, que, consciente de su solidez, puede aceptar en sus márgenes ciertas prácticas que, en el fondo, no lo comprometen en absoluto?

Existe también, sin duda, un cambio en la relación que la gente tiene con la riqueza. Ahora la burguesía no tiene el mismo apego a la riqueza que tenía a la propiedad en el siglo XIX. La riqueza ya no es lo que se posee, sino aquello de lo que se disfruta. La aceleración en el flujo de la riqueza, sus capacidades cada día mayores de circulación, el abandono del atesoramiento, la práctica del endeudamiento, la disminución del peso de la cantidad de fincas en la fortuna, hacen que a la gente el robo no le parezca algo más escandaloso que el desfalco o el fraude fiscal.

—Hay además otro cambio: el discurso sobre la delincuencia que adoptaba la simple forma de la condena en el siglo XIX («roba porque es malo») se convierte actualmente en explicación («roba porque es pobre»), y también: «Es más grave robar cuando se es rico que cuando se es pobre».

M. Foucault: Existe eso. Y si no existiera más que eso, se podría estar tranquilo y ser optimista. Pero, ¿no existe mezclado con todo esto un discurso explicativo que encierra un cierto número de peligros? Roba porque es pobre, pero se sabe que no todos los pobres roban. Entonces, para que alguien robe, algo debe de haber en él que no funciona bien. Y este algo es su carácter, su psiquismo, su educación, su inconsciente, su deseo. De pronto el delincuente es reenviado de una tecnología penal, la de la prisión, a una tecnología médica, que si no es la del manicomio, es, al menos, la de estar bajo el cuidado de personas responsables.

—También la relación que usted establece entre técnica y represión penal y médica corre el riesgo de escandalizar a algunos.

M. Foucault: Ya sabe usted que hace quince años todavía se podía quizás escandalizar diciendo cosas como éstas. Me doy cuenta de que, incluso en la actualidad, los psiquiatras no me han perdonado la *Historia de la locura*. Aún no hace ni quince días recibí una carta insultándome. De todas formas me parece que este tipo de análisis es actualmente mejor admitido, aunque pueda producir alguna herida, sobre todo a los psiquiatras que arrastran desde hace tiempo su mala conciencia,

—Usted muestra que el sistema médico fue siempre auxiliar del sistema penal. Incluso hoy en día el psiquiatra colabora con el juez, con el tribunal, con la prisión. Para ciertos médicos más jóvenes, que han intentado liberarse de estos compromisos, este análisis es probablemente injusto.

M. Foucault: Quizá. Por otra parte, en *Vigilar y castigar* no hice más que poner algunos jalones. Preparo actualmente un trabajo sobre los exámenes periciales psiquiátricos en materia penal. Publicaré una serie de historiales, algunos de los cuales se remontan al siglo XIX, pero otros son más recientes, y son realmente terroríficos.

—Usted distingue dos delincuencias: la que acaba en la policía, y la que se pierde en la estética, Vidocq y Lacenaire.

M. Foucault: Mi análisis finaliza hacia los años 1840, momento éste que me parecía muy significativo. Entonces comenzó el largo concubinato de la policía y de la delincuencia. Entonces se hizo el primer balance del fracaso de la prisión, se sabía que la prisión no reformaba, sino que, por el contrario, fabricaba delincuencia y delincuentes, y ése fue también el momento en que se descubrieron los beneficios que se podían obtener de esa fabricación. Estos delincuentes podían servir para algo, aunque sólo fuese para vigilar a los delincuentes. Vidocq es representativo de ello. Viene del siglo XVIII, del período revolucionario e imperial en el que había sido contrabandista, un tanto rufián, desertor. Formaba parte de esos nómadas que recorrían las ciudades, los campos, los ejércitos, que circulaban. Pertenecía a una criminalidad al viejo estilo. Después fue absorbido por el sistema. Fue a presidio, y salió convertido en confidente de la

policía, pasó a ser policía y, por último, ascendió a jefe de los servicios de seguridad. Fue, simbólicamente, el primer gran delincuente utilizado como delincuente por el aparato de poder.

En cuanto a Lacenaire, fue representante de otro fenómeno diferente, pero que está ligado al primero: el del interés estético, literario, que comienza a despertar el crimen, la heroización estética del crimen. Hasta el siglo XVIII los criminales no eran convertidos en héroes más que de dos modos: de un modo literario, cuando se trataba de los crímenes de un rey porque eran los crímenes del rey; o de un modo popular, como se manifestaba en las «hojas sueltas», en las coplas, que cantaban las fechorías de Mandrin, o de cualquier asesino famoso. Dos géneros que no se comunicaban entre sí en absoluto.

Hacia 1840 apareció el criminal héroe, héroe puesto que era un criminal que no era ni aristócrata, ni popular. La burguesía se proporcionó a sí misma sus propios héroes criminales. Esto sucedió en el mismo momento en que se produjo esta ruptura entre los criminales y las clases populares: el criminal no debía ser un héroe popular, sino un enemigo de las clases pobres. La burguesía, por su parte, creó una estética en la que el crimen ya no era popular, sino una de esas bellas artes que únicamente ella era capaz de producir. Lacenaire fue el prototipo de este nuevo criminal. Era de origen burgués, o pequeño-burgués. Sus padres habían fracasado en los negocios pero él había sido bien educado, había ido al colegio, sabía leer y escribir. Esto le permitió jugar en su medio un papel de líder. La forma como hablaba de los otros delincuentes es sintomática: esas bestias brutas, cobardes y torpes. Lacenaire, por sí mismo, era el cerebro lúcido y frío. Se constituyó así el nuevo héroe que presentaba todos los signos y prendas de la burguesía. Esto nos conduce a Gaboriau, y a la novela policíaca, en la que el criminal pertenece siempre a la burguesía. En la novela policíaca el criminal nunca es popular. El criminal es siempre inteligente, juega con la policía una especie de juego de igualdad. Lo gracioso es que, en realidad, Lacenaire era un tipo lamentable, ridículo, torpe, que soñaba siempre con matar, pero no llegaba a hacerlo. La única cosa que sabía hacer era chantajear a los homosexuales con los que ligaba en el Bois de Boulogne. El único crimen que cometió fue asesinar a un viejecillo con el que había hecho algunas cochinadas en la prisión. Faltó un pelo para que Lacenaire fuese liquidado en *La Force* por sus compañeros de prisión, porque le echaban en cara, sin duda con razón, que era un confidente.

—Cuando usted dice que los delincuentes son útiles, ¿no se puede pensar más bien que la delincuencia forma parte más de la naturaleza de las cosas que de la necesidad político-económica? En realidad se podría pensar que, para una sociedad industrial, la delincuencia es una mano de obra menos rentable que la mano de obra obrera.

M. Foucault: Hacia 1840, el paro, el empleo a tiempo parcial, constituían una de las condiciones económicas de la época. Por aquel entonces había mano de obra sobrante.

Pero pensar que la delincuencia forma parte del orden de las cosas, no deja de ser una idea propia de la inteligencia cínica del pensamiento burgués del siglo XIX. Habría que ser tan ingenuo como Baudelaire para pensar que la burguesía es tonta y gazmoña. La burguesía es inteligente y cínica. Basta leer lo que decía sobre sí misma o, aún mejor, lo que dice sobre los demás. Una sociedad sin delincuencia. ¡Con ello se soñó a finales del siglo XVIII! Sin embargo, inmediatamente después, el sueño se hizo añicos. La delincuencia era demasiado útil para que se pudiera soñar algo tan tonto y tan peligroso como una sociedad sin delincuencia. Sin delincuencia, no hay policía. ¿Qué es lo que, para una población, hace tolerable la presencia de la policía, el control policial, si no es el miedo al delincuente? ¡Usted dice cosas increíbles! Esta institución tan reciente y tan pesada que es la policía no se justifica más que de ese modo. Si aceptamos que vivan entre nosotros estas gentes de uniforme, armadas, mientras que nosotros no tenemos el derecho a llevar armas, que nos piden los papeles, que rondan delante de nuestra puerta, ¿cómo podría suceder esto si no hubiese delincuentes y si no se publicasen todos los días artículos en los periódicos en los que se nos cuenta que los delincuentes son numerosos y peligrosos?

—Usted es muy duro con la criminología, con su «discurso chismoso», con su «cantinela».

M. Foucault: ¿Leyó usted alguna vez textos de criminólogos? Es como para cortarse el cuello. Y lo digo con asombro, no con agresividad, porque no termino de comprender cómo el discurso de la criminología pudo limitarse a eso. Uno tiene la impresión de que el discurso de la criminología tiene una utilidad tal, es requerido con tal fuerza, y se hizo tan necesario para el funcionamiento del sistema, que no tuvo siquiera la necesidad de proporcionarse una

justificación teórica, ni tan siquiera una coherencia, un armazón. Es totalmente utilitario. Y creo que es necesario saber por qué un discurso «culto» fue considerado indispensable para el funcionamiento de la penalidad en el siglo XIX. Fue considerado necesario gracias a esta coartada, que funciona desde el siglo XVIII, y según la cual si se impone un castigo a alguien no es para castigarlo por lo que hizo sino para transformarlo en lo que es. A partir de entonces, juzgar penalmente a alguien es decirle: se te va a cortar la cabeza, o se te va a meter en prisión, o simplemente, se te va a imponer una multa porque hiciste esto y aquello; un acto que no tiene ninguna significación. Desde que se suprimió la idea de venganza, que pertenecía en otro tiempo al soberano, al soberano atacado en su misma soberanía por el crimen, la punición no puede tener sentido más que en el interior de una tecnología de reforma. Y los propios jueces, sin quererlo y sin darse cuenta incluso, pasaron, poco a poco, de un veredicto que todavía contenía connotaciones punitivas, a un veredicto que no se puede justificar, según ellos mismos dicen, más que con la condición de que sirva para transformar al individuo. Pero los instrumentos que se les proporcionaron, la pena de muerte, el presidio y, en la actualidad, la detención o la reclusión, se sabe bien que no transforman a los individuos, de ahí la necesidad de pasar el «testigo» a gentes que van a tener, sobre el crimen y los criminales, un discurso que podrá justificar las medidas que se adopten.

—En suma, el discurso criminológico, ¿es solamente útil para dar una apariencia de buena conciencia a los jueces?

M. Foucault: Sí, o más bien, es indispensable para permitirles juzgar.

—En su libro sobre Pierre Rivière, un criminal habla y escribe. Pero, a diferencia de Lacenaire, llegó hasta el final en su crimen. Dígame, ¿cómo encontró ese sorprendente texto?

M. Foucault: Por casualidad. Buscando sistemáticamente exámenes periciales médico-legales, psiquiátricos, penales, en las revistas de los siglos XIX y XX.

—Bueno, es que resulta rarísimo que un campesino iletrado, o muy poco alfabetizado, se ponga a escribir así, cuarenta páginas para explicar y contar su crimen.

M. Foucault: Es una historia absolutamente extraña. Se puede, no obstante, comprobar, y ello me sorprendió, que en esas circunstancias escribir su vida, sus recuerdos, lo que le había sucedido, constituía una práctica de la que existen bastante testimonios precisamente en las prisiones. Un tal Appert, uno de los primeros filántropos que recorrió cantidad de presidios y prisiones, hizo que los detenidos escribiesen sus memorias, y publicó algunos fragmentos. En norteamérica existieron médicos y jueces que hicieron lo mismo. Era el síntoma de que existía una gran curiosidad respecto a estos individuos a los que se quería transformar, y para cuya transformación era preciso procurarse un cierto saber, una cierta técnica. Esta curiosidad por el criminal no existía en absoluto en el siglo XVIII, en el que se trataba simplemente de saber si el inculpado había cometido realmente aquello que se le imputaba. Una vez establecido esto, la tarifa de la pena era algo que estaba prefijado.

La cuestión de ¿quién es este individuo que cometió este crimen? es nueva. No basta, sin embargo, para explicar la historia de Pierre Rivière. Porque Pierre Rivière, como él mismo dice claramente, había querido comenzar a escribir su memoria antes de cometer el crimen. Nosotros en este libro no quisimos en absoluto hacer un análisis psicológico, psicoanalítico o lingüístico de Pierre Rivière, sino mostrar la maquinaria médica y judicial que rodea toda la historia. Sobre el resto, que hablen los psicoanalistas y los criminólogos. Lo que es asombroso es que este texto que los dejó sin voz en su época, también los ha dejado hoy en el mismo mutismo.

—Encontré en la *Historia de la locura* una frase en la que usted dice que conviene desprender las cronologías y las sucesiones históricas de toda perspectiva de progreso.

M. Foucault: Es algo que debo a los historiadores de las ciencias. Adopto esta precaución metodológica, este escepticismo radical, pero sin agresividad, que tiene por principio no considerar el punto en que nos encontramos como el resultado de un progreso que tendría que reconstruirse en la historia. Adoptar respecto a nosotros mismos, en relación con nuestro presente, con lo que somos, aquí y ahora, este escepticismo impide que se suponga que el presente es mejor, o qué es más valioso que otros momentos históricos. Lo cual no excluye que se intenten reconstruir procesos causales, sino que se haga sin cargarlos de positividad, de valoración.

—Sin embargo la ciencia partió durante mucho tiempo del postulado de que la humanidad progresaba.

M. Foucault: ¿La ciencia? Más bien la historia de la ciencia. Yo no digo que la humanidad no progrese, lo que digo es que es un mal método plantearse cómo fue posible este progreso. El problema es más bien ¿cómo sucedió esto? Lo que acontece ahora no es necesariamente mejor, ni más elaborado, o más lúcido, de lo que pasó otras veces.

—Sus investigaciones tratan de cosas banales o banalizadas porque son cosas que no se perciben. Por ejemplo, estoy sorprendido de que las prisiones estén en las ciudades y nadie las vea; o que cuando se ven, uno se pregunte distraídamente si se trata de una prisión, de una escuela, de un cuartel o de un hospital, sin más. Su triunfo, ¿no es hacer visible aquello que nadie ve?

Algo parecido sucede, en cierto modo, con estudios muy minuciosos sobre la situación del régimen fiscal del campesinado en el Bajo Languedoc, entre 1880 y 1882, fenómeno capital que nadie veía, como sucedía con la prisión.

M. Foucault: En cierto modo, la historia siempre se hizo así. El objetivo es mostrar lo que no se veía al recurrir a un instrumento de ampliación que permite que, en lugar de estudiar las instituciones de la monarquía desde el siglo XVI hasta finales del XVIII, se pueda estudiar perfectamente la institución del Consejo desde arriba, entre la muerte de Enrique IV y la llegada de Luis XIII. Se permanece en el mismo dominio de objeto que hay que estudiar, pero éste se ha agrandado.

Pero hacer ver lo que antes no se veía puede suponer cambiar de nivel, estudiar un nivel que hasta entonces no era históricamente pertinente, que no tenía ninguna valoración, ni moral, ni estética, ni política, ni histórica. Hoy día es evidente que la manera de tratar a los presos forma parte de la historia de la razón. Pero esto no era así hace cincuenta años, cuando la historia de la razón era Platón, Descartes, Kant, o también Arquímedes, Galileo y Newton.

—De todos modos, entre la razón y la sinrazón hay un juego de espejos, una antinomia simple, que no existe cuando usted escribe: «Se hace la historia de las experiencias sobre los ciegos de nacimiento, los niños-lobo, o la hipnosis. Pero, ¿quién hará la historia

más general, más borrosa, más determinante también, del examen...?, ya que en esta afinada técnica se encuentran comprometidos todo un campo del saber, todo un tipo de poder».

M. Foucault: En términos generales se puede afirmar que los mecanismos de poder nunca fueron muy estudiados en la historia. Fueron estudiadas las personas que detentaban el poder. Se trataba de la historia anecdótica de los reyes, de los generales. A ésta se opuso la historia de los procesos, de las infraestructuras económicas. Y, a su vez, a ésta se opuso una historia de las instituciones, es decir, una historia que considera la superestructura en relación con la economía. Ahora bien, el poder en sus estrategias, a la vez generales y minuciosas, en sus mecanismos, nunca ha sido muy estudiado. Y algo, que fue todavía menos estudiado es el conjunto de relaciones que se establecen entre el poder y el saber, las incidencias del uno sobre el otro. Se admite, ya que es una tradición del humanismo, que, desde que se toca al poder, cesa el saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, únicamente ésos pueden descubrir la verdad.

Ahora bien, tengo la impresión de que existe, e intenté demostrarlo, una perpetua articulación del poder con el saber y del saber con el poder. No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquel descubrimiento, de ésta o aquella forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace surgir, acumula informaciones, las utiliza. No puede comprenderse nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianeidad, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e, inversamente, el saber conlleva efectos de poder. El mandarinato universitario no es más que la forma más visible, la más esclerotizada, y la menos peligrosa de esta evidencia. Se necesita ser muy ingenuo para imaginar que en el mandarín universitario culminan los efectos de poder ligados al saber. Pero, más que en el personaje del viejo profesor, esos efectos se encuentran en otra parte, difusos, anclados, peligrosos de otra manera.

El humanismo moderno se equivoca, pues, al establecer esta división entre saber y poder. Ambos están integrados, y no se trata de soñar con un momento en el que el saber ya no dependería del poder, lo que es una forma de reconducir bajo forma utópica al propio humanismo. No es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder. «Liberemos la investiga-

ción científica de las exigencias del capitalismo monopolista»: es posiblemente una excelente consigna, pero no será nunca más que eso, una consigna.

—Usted parece adoptar una cierta distancia respecto a Marx y al marxismo, algo que le han reprochado a propósito de la *Arqueología del saber.*

M. Foucault: Sin duda. Pero por mi parte también hay una especie de juego. Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa, sin recurrir a las mediaciones que hacen que uno sea considerado como alguien que conoce a Marx, reverencia a Marx, para finalmente verse reconocido en las revistas llamadas marxistas. Cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. ¿Un físico, cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? Los utiliza, no tiene necesidad de comillas, de notas a pie de página, o de una aprobación elogiosa que pruebe hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro. Y como los otros físicos saben lo que hizo Einstein, lo que inventó, o demostró, lo reconocen de inmediato. Es imposible hacer historia actualmente sin recurrir a una serie interminable de conceptos, ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx, sin situarse en un horizonte que fue descrito y definido por Marx. En último término, uno se podría preguntar qué diferencia puede haber entre ser historiador y ser marxista.

—Se podría, parafraseando a Astruc cuando dice: «el cine americano, ese pleonasmo», decir: «el historiador marxista, ese pleonasmo».

M. Foucault: Aproximadamente. Porque en el interior de este horizonte general, definido o codificado por Marx, comienza la discusión con aquellos que se declaran marxistas, pero que juegan esta especie de regla de juego que no es la del marxismo, sino la de la comunistología, es decir, la línea definida por los partidos comunistas que indican la manera en que se debe utilizar a Marx para ser declarado, por ellos, marxista.

—Y ¿qué pasa con Nietzsche? Estoy sorprendido por su presencia difusa, presencia que es cada día más fuerte, y que, al fin, se enfrenta a la hegemonía de Marx, en el pensamiento y el sentimiento contemporáneos, desde hace una decena de años.

M. Foucault: Ahora, permanezco mudo cuando alguien me habla de Nietzsche. Cuando era profesor impartí con frecuencia cursos sobre él, pero hoy no lo haría. Si quisiera ser pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral.

Nietzsche fue quien propuso como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, la apuesta eran las relaciones de producción. Nietzsche fue el filósofo del poder, fue quien llegó a pensar el poder, pero sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo.

La presencia de Nietzsche es cada día más importante. Pero me aburre la atención que se le presta para hacer recaer sobre él los mismos comentarios que se hacen, o se harían, sobre Hegel o Mallarmé. Yo, a las gentes que amo, las incorporo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al texto, algo que carece del menor interés.

11. PREGUNTAS A MICHEL FOUCAULT SOBRE LA GEOGRAFÍA

«Questions à Michel Foucault sur la géographie», *Herodote*, nº 1, enero-marzo de 1976, págs. 71-85.

...La geografía debe encontrarse sin duda en el corazón de las cuestiones sobre las que trabajo.

MICHEL FOUCAULT

—El trabajo que usted ha emprendido coincide y en gran medida estimula la reflexión que nosotros hemos emprendido en el terreno de la geografía y, de un modo más general, en relación con las ideologías y las estrategias del espacio.

Al plantear cuestiones a la geografía hemos encontrado un determinado número de conceptos tales como saber, poder, ciencia, formación discursiva, mirada, *episteme*, y la arqueología que usted ha realizado ha contribuido a orientar nuestra reflexión. Así, la hipótesis que avanza en *La arqueología del saber*, según la cual una formación discursiva no se define ni por un objeto, ni por un estilo, ni por un juego permanente de conceptos, ni por la persistencia de una temática, sino que debe ser comprendida como un sistema de dispersión reglamentado, nos ha permitido delimitar mejor el discurso geográfico.

También nos ha sorprendido su silencio en lo que concierne a la geografía (salvo error usted no evoca su existencia más que en una comunicación dedicada a Cuvier, y además la evoca únicamente para relegarla al campo de las ciencias naturales). Paradójicamente habríamos quedado muy sorprendidos si se hubiese tenido en cuenta la geografía, pues, a pesar de Kant y de Hegel, los filósofos ignoran la geografía. ¿Hay que echar la culpa de que esto sea así a

los geógrafos que, desde Vidal de La Bianche, se preocuparon por encerrarse en sí mismos, al abrigo de las ciencias sociales, del marxismo, de la epistemología y de la historia de las ciencias, o más bien hay que recriminar a los filósofos por desinteresarse por una geografía inclasificable, «desplazada», situada a caballo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales? ¿Tiene la geografía un «espacio» en su arqueología del saber? ¿No reproduce usted, arqueologizándola, la separación entre ciencias de la naturaleza (la encuesta, el cuadro) y ciencias del hombre (el examen, la disciplina), disolviendo de este modo el espacio en el que la geografía podría encontrar su lugar?

M. Foucault: Vaya por delante una respuesta meramente empírica. Luego veremos si hay algo más detrás de ella. Si hiciese la lista de todas las ciencias, de todos los conocimientos, de todos los ámbitos del saber de los que no hablo y de los que debería hablar, y de los que me siento próximo de una forma o de otra, la lista sería casi infinita. No hablo de la bioquímica, no hablo de la arqueología. Incluso no he hecho una arqueología de la historia. Elegir una ciencia porque es interesante, porque es importante, o porque su historia tendría un carácter en cierto modo ejemplar, no me parece que sea un buen método. Es sin duda un buen método si se quiere hacer una historia correcta, limpia, conceptualmente aseptizada. Pero a partir del momento en que lo que se quiere hacer es una historia que tiene un sentido, que sirve para algo, que tienen una eficacia política, esto sólo se puede desarrollar si se está ligado, de una manera o de otra, a los combates que se desarrollan en ese terreno. En primer lugar, he intentado hacer la genealogía de la psiquiatría porque tenía una cierta práctica y una cierta experiencia del hospital psiquiátrico, y aquí percibía luchas, líneas de fuerza, puntos de enfrentamiento, tensiones. La historia que realicé, la hice únicamente en función de estos combates. El problema, el núcleo de la cuestión, el reto, está en poder mantener un discurso verdadero que a la vez sea estratégicamente eficaz; o aún más, plantearse cómo puede la verdad de la historia surtir efectos políticamente.

—Esto conecta con una hipótesis que le propongo: si existen puntos de enfrentamiento, tensiones, líneas de fuerza en geografía, éstos son subterráneos debido a la ausencia de polémicas en geografía. Ahora bien, lo que puede atraer a un filósofo, a un epistemólogo, a un arqueólogo, es arbitrar o sacar provecho de una polémica ya iniciada.

M. Foucault: Es cierto que la importancia de una polémica puede atraer. Pero yo no soy en absoluto de esa especie de filósofos que tiene o quiere tener un discurso de verdad sobre cualquier ciencia. El proyecto positivista pretende imponer su ley en todas las ciencias. No estoy seguro que en ciertas formas de marxismo «renovado» no se encuentre una tentación parecida, que consistiría en decir: el marxismo, en tanto que ciencia de las ciencias, puede hacer la teoría de la ciencia y establecer la separación entre ciencia e ideología. Pero esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal, es un papel que me niego absolutamente a desempeñar, pues me parece que está ligado a la institución universitaria de la filosofía. Si hago los análisis que hago no es porque exista una polémica que me gustaría arbitrar, sino porque he estado vinculado a ciertas luchas: medicina, psiquiatría, penalidad. No he pretendido nunca hacer una historia general de las ciencias humanas, ni tampoco hacer una crítica en general de la posibilidad de las ciencias. El subtítulo de *Las palabras y las cosas* no es la arqueología, sino *una* arqueología de las ciencias humanas.

Son ustedes, los que están directamente ligados a lo que ocurre en el terreno de la geografía, los que están frente a todos estos enfrentamientos de poder que atraviesan a la geografía, son ustedes quienes deben afrontarlos, quienes deben adquirir los instrumentos que les permitan combatir ahí. Y en el fondo deberían decirme: «Usted no se ha ocupado de esta realidad que no le afecta directamente y que no conoce bien». Y yo les respondería: «Si uno o dos de los instrumentos (aproximación o método) que he creído poder utilizar en la psiquiatría, en la penalidad, en la historia natural, pueden servirles, me siento muy contento. Si se ven obligados a adoptar otros, o a transformar mis instrumentos, muéstrenmelo porque también yo podría aprender de ello».

—Usted se refiere con mucha frecuencia a los historiadores: Lucien Febvre, Braudel, Le Roy Ladurie. Y les rinde homenaje en numerosas ocasiones. Se da el caso que estos historiadores intentaron establecer un diálogo con la geografía, más concretamente pretendieron instaurar una geohistoria o una antropogeografía. Por su mediación se favorecía la ocasión para un encuentro con la geografía. Además usted roza el terreno geográfico cuando estudia la economía política y la historia natural. Se puede comprobar así una constante presencia de la geografía en su obra sin que en realidad se tenga en cuenta. En mi pregunta no hay ni la solicitud de una hipotética arqueología ni tampoco una decepción, sino solamente una sorpresa.

M. Foucault: Me da un poco de reparo responder únicamente recurriendo a argumentos de hecho, pero creo que hay que desconfiar de esta voluntad de esencialidad: «Si usted no habla de algo es porque encuentra fuertes obstáculos para hacerlo, obstáculos que vamos a intentar desentrañar». Se puede dejar de hablar de algo simplemente por ignorancia, no porque uno se enfrente a un saber inconsciente, y en consecuencia inaccesible. Usted me pregunta si la geografía tiene un lugar en la arqueología del saber. Sí, a condición de cambiar la formulación. Encontrar un espacio para la geografía significaría que la arqueología del saber tiene un proyecto de cobertura total y exhaustiva de todos los campos de saber, lo cual no es en absoluto lo que yo pienso. La arqueología del saber no es más que un modo de aproximación.

Es verdad que la filosofía, al menos desde Descartes, ha estado siempre ligada en Occidente al problema del conocimiento. No hay escapatoria. Cualquiera que se crea filósofo, y que no se plantee la cuestión «¿qué es el conocimiento?» o «¿qué es la verdad?», ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo? Y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo, en último término, si me ocupo de la verdad, soy, pese a todo, un filósofo. Desde Nietzsche esta cuestión se transformó. No se trata ya de saber ¿cuál es el camino más seguro de la verdad?, sino ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Ésta era la cuestión que se planteaba Nietzsche, y también es la cuestión que aborda Husserl en *La crisis de las ciencias europeas.** La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla, atraviesan por completo toda la sociedad occidental desde hace milenios, y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización. ¿Cuál es su historia, cuáles son sus efectos, cuáles son su imbricaciones con las relaciones de poder? Si se adopta esta perspectiva, entonces la geografía sería susceptible de ser abordada con un método semejante. Hay que intentar aplicar este método a la geografía, pero del mismo modo que se aplicaría a la farmacología, a la microbiología, a la demografía, y a qué sé yo... Hablando con propiedad, no hay un espacio específico, pero sería necesario hacer una arqueología del saber geográfico.

* Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phäenomenologie*, Belgrado, Philosophia, 1936, t. I, págs. 77-176 (*La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendentale*, París, Gallimard, 1976).

—Si la geografía no es visible, si no está comprendida en el campo que usted explora, en el que usted practica sus búsquedas, ello está sin duda ligado al proceso deliberadamente histórico o arqueológico que de hecho privilegia el factor tiempo. Se puede comprobar así una preocupación rigurosa por la periodización que contrasta con la vaguedad, la relativa indeterminación de sus localizaciones. Sus espacios de referencia son indistintamente la cristiandad, el mundo occidental, la Europa del norte, Francia, sin que esos espacios de referencia se vean verdaderamente justificados o incluso precisados. Usted escribe que «cada periodización divide a la historia en un cierto número de sucesos, e inversamente, cada estrato de sucesos exige una periodización inmediata, puesto que según el nivel del que se parta deberán ser delimitadas periodizaciones distintas, y, según la periodización que se establezca, se alcanzarán diferentes niveles. Se accede así a la metodología compleja de la discontinuidad». Se puede, e incluso conviene concebir y construir una metodología de la discontinuidad en función del espacio y de las escalas espaciales. Usted privilegia de hecho el factor tiempo arriesgándose a delimitaciones o espacializaciones nebulosas, nómadas, espacializaciones inciertas que contrastan con la preocupación por delimitar franjas, períodos, edades.

M. Foucault: Tocamos aquí un problema de método, pero también de soporte material que consiste simplemente en la posibilidad de que una única persona lo aborde. En efecto, yo podría referirme perfectamente a la historia de la penalidad en Francia. Después de todo he trabajado esencialmente sobre esto, si se exceptúan un cierto número de desbordamientos, de referencias, de puntos de contacto con el exterior. Si no lo digo, si dejo flotar una especie de vaga frontera, un tanto occidental, un tanto nómada, se debe a que la documentación de la que me serví desborda algunas veces el caso de Francia, y a que con mucha frecuencia, para comprender un fenómeno francés, me vi obligado a referirme a algo que ocurrió en el exterior, donde estaba poco explícito, algo que era anterior en el tiempo y que sirvió de modelo. Esto me permite situar, con modificaciones regionales o locales, estos fenómenos en las sociedades anglosajona, española, italiana, etc. No hago mayores precisiones porque sería tan abusivo decir que «hablo sólo de Francia» como decir que «hablo de toda Europa». Sería necesario, en efecto, precisar —pero esto implicaría un trabajo colectivo— en qué lugar se detiene efectivamente este tipo de proceso, a partir de qué momento se puede decir que «ocurre algo muy distinto».

—Esta espacialización incierta contrasta con la profusión de metáforas espaciales: posición, desplazamiento, lugar, campo; incluso en ocasiones metáforas geográficas: territorio, dominio, suelo, horizonte, archipiélago, geopolítica, región, paisaje.

M. Foucault: Pues bien, retomemos estas metáforas geográficas.

Territorio, es sin duda una noción geográfica, pero en primer lugar es una noción jurídico-política: es lo que controla un cierto tipo de poder.

Campo: noción económico-jurídica.

Desplazamiento: se desplaza un ejército, una tropa, una población.

Dominio: noción jurídico-política.

Suelo: noción histórico-geológica.

Región: noción fiscal, administrativa, militar.

Horizonte: noción pictórica, pero también estratégica.

No hay más que una noción que sea verdaderamente geográfica, la de archipiélago. No la utilicé más que una vez, y a causa de Solšenicyn —el archipiélago carcelario—,* para referirme a la dispersión y al mismo tiempo al recubrimiento universal de una sociedad por un tipo de sistema punitivo.

—Estas nociones no son, de hecho, estrictamente geográficas. Son sin embargo las nociones básicas de cualquier enunciado geográfico. Ponemos así el dedo en la llaga al advertir que el discurso geográfico produce pocos conceptos, y los retoma un poco de todas partes. Paisaje es una noción pictórica, pero es un objeto esencial de la geografía tradicional.

M. Foucault: ¿Pero están ustedes seguros de que yo tomo estas nociones de la geografía, y no de allí donde la geografía las ha tomado?

—Lo que hay que subrayar, a propósito de ciertas metáforas espaciales, es que son tanto geográficas como estratégicas, hecho éste que es muy normal puesto que la geografía se desarrolló a la sombra del ejército. Entre el discurso geográfico y el discurso estratégico se puede observar una circulación de nociones: la región de lo geográfico no es otra cosa que la región militar (de *regere,* dirigir), y provincia no es más que el territorio vencido (de *vincere*). El campo reenvía al campo de batalla...

* En *Vigilar y castigar* (1975). Expresión suprimida en las ediciones siguientes.

M. Foucault: Me han reprochado bastante estas obsesiones espaciales y, en efecto, me han obsesionado. Pero, a través de ellas, creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba, las relaciones que pueden existir entre poder y saber. Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce sus efectos.

Existe una administración del saber, una política del saber, relaciones de poder que pasan a través del saber y que inmediatamente, si se quieren describir, reenvían a estas formas de dominación a las que se refieren nociones tales como campo, posición, región, territorio. Y el término político-estratégico indica que lo militar y lo administrativo se inscriben o bien sobre un terreno, o bien adoptan la forma de discurso. Quien únicamente plantease el análisis de los discursos en términos de continuidad temporal se vería necesariamente abocado a analizarlos y a considerarlos como la transformación interna de una conciencia individual. Construiría algo así como una gran conciencia colectiva dentro de la cual ocurrirían las cosas.

Metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia. Intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en que los discursos se transforman en, a través de, y a partir de las relaciones de poder.

—Althusser, en *Leer el Capital,* nos plantea, y se plantea, una cuestión análoga: «El recurso a las metáforas espaciales (...) que el presente texto utiliza, plantea un problema teórico: el de su legitimidad en el seno de un discurso con pretensión científica. Este problema puede plantearse de la forma siguiente: ¿por qué una determinada forma de discurso científico implica necesariamente la utilización de metáforas tomadas de discursos no científicos?».* Althusser, de este modo, presenta el recurso a las metáforas espaciales como un recurso necesario, pero al mismo tiempo regresivo, no riguroso. Por el contrario todo permite pensar que las metáforas espaciales, lejos de ser reaccionarias, tecnocráticas, abusivas o ilegítimas, son más bien el síntoma de un pensamiento «estratégico», «combativo», que

* Althusser (L.), Macherey (P.), Rancière (J.), *Lire le capital* t. I, París, Maspero, 1965; Althusser (L.), Balibar (E.), Establet (R.), *Lire le capital,* t. II, París, Maspero, 1965 (trad. cast.: *Para leer «El capital»,* Barcelona, Planeta De Agostini, 1985).

considera el espacio del discurso como terreno y encrucijada de prácticas políticas.

M. Foucault: De lo que se trata en tales expresiones, efectivamente, es de guerra, de administración, de implantación, de gestión de un poder. Será necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Comenzó con Bergson o con anterioridad? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, lo no dialéctico, lo inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico.

La utilización de términos espaciales presenta un cierto aire de antihistoria para todos aquellos que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio eso significaba que se estaba contra el tiempo. Y puesto que, según decían los tontos, se «negaba la historia», se era un «tecnócrata». No comprendían que, en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones, en la definición de los objetos, la realización de los gráficos, en las organizaciones de los campos, lo que en realidad se hacía aflorar a la luz eran los procesos —por supuesto, históricos— del poder. La descripción espacializante de los hechos del discurso propicia el análisis de los efectos de poder ligados a ellos.

—En *Vigilar y Castigar,* este carácter estratégico del pensamiento alcanza una nueva cota. Con el panoptismo, nos encontramos más allá de la metáfora. Lo que está en juego es la descripción de instituciones en términos de arquitectura, de figuras espaciales. Usted evoca incluso como conclusión la «geopolítica imaginaria» de la ciudad carcelaria. ¿Esta figura panóptica da cuenta del aparato de Estado en su conjunto? Aparece, en su último libro, un modelo implícito de poder: una diseminación de micropoderes, una red de aparatos dispersos, sin aparato único, sin foco ni centro, y una coordinación transversal de instituciones y de tecnologías. Sin embargo, usted señala la estatalización de las escuelas, hospitales, casas de corrección y de educación hasta entonces en manos de los grupos religiosos o de las asociaciones de beneficencia. Y paralelamente comienza a funcionar una policía centralizada que ejerce una vigilancia permanente, exhaustiva, capaz de hacerlo todo visible con la condición de hacerse a sí misma invisible. «La organización del aparato policial ratifica en el siglo XVIII la generalización de las disciplinas y alcanza dimensiones de Estado.»

M. Foucault: A través del panoptismo señalo un conjunto de mecanismos que operan en el interior de todas las redes de procedimientos de los que se sirve al poder. El panoptismo ha sido una invención tecnológica en el orden del poder, como la máquina de vapor en el orden de la producción. Esta invención tiene de particular que fue utilizada, en un principio, a nivel local: escuelas, cuarteles, hospitales. En ellos se experimentó la vigilancia integral, se aprendió a confeccionar historiales, a establecer anotaciones y clasificaciones, a hacer la contabilidad integral de estos datos individuales. Ciertamente, la economía —y el fisco— se habían servido ya de algunos de estos procedimientos. Pero la vigilancia permanente de un grupo escolar o de un grupo de enfermos, es otra cosa. Y estos métodos se generalizaron a partir de un determinado momento. El aparato policial fue uno de los principales vectores de esta extensión, pero también lo fue la administración napoleónica. Creo haber citado una rica descripción del papel de los fiscales generales, en la época del imperio, convertidos en el ojo del emperador, de tal forma que, desde el primer fiscal general de París hasta el simple sustituto de provincias, una sola y única mirada era la que vigilaba los desórdenes, prevenía los peligros de la criminalidad, sancionaba todas las desviaciones. Y si por casualidad algo en esta mirada universal se relajaba, si se adormecía en algún sitio, entonces el Estado no andaba lejos de venirse abajo. El panoptismo no fue confiscado por los aparatos de Estado, pero éstos se apoyaron sobre esta especie de pequeños panoptismos a la vez regionales y dispersos. Y tan es así que, si se quieren comprender los mecanismos de poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar únicamente al análisis de los aparatos de Estado. Habría que evitar un esquematismo —que por otra parte no está en el propio Marx— que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado, y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, en su ejercicio el poder va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque en el fondo cada uno es titular de un determinado poder y, en cierta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden.

—Si bien el aparato de Estado no es el vector de todos los poderes, no es menos cierto, sin embargo, que recubre lo esencial de las

prácticas disciplinarias, y muy particularmente en Francia con el sistema panóptico-policial.

M. Foucault: La monarquía administrativa de Luis XIV y Luis XV, tan fuertemente centralizada, fue sin duda un primer modelo. Como usted sabe, en la época de Luis XV se inventó la policía. Mi intención no es en absoluto reducir la importancia y la eficacia del poder de Estado. Creo simplemente que al insistir demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por el aparato de Estado, que con frecuencia lo afianzan mucho mejor, lo reconducen, le proporcionan una mayor eficacia. La sociedad soviética es un buen ejemplo de un aparato de Estado que cambió de manos y dejó las jerarquías sociales, la vida de familia, la sexualidad, el cuerpo, casi como estaban en una sociedad de tipo capitalista. Los mecanismos de poder que funcionan en el taller entre el ingeniero, el capataz y el obrero, ¿cree usted que son muy diferentes en la Unión Soviética y en nuestros países?

—Usted ha mostrado que el saber psiquiátrico era portador, implicaba, exigía, la clausura del manicomio; que el saber disciplinario suponía el modelo de la prisión, al igual que la medicina de Bichat suponía el recinto del hospital, y la economía política la estructura de la fábrica. Podemos preguntarnos, como si se tratase de una ocurrencia pretenciosa, o de una hipótesis, si el saber geográfico no lleva inscrito el cerco de la frontera, ya sea ésta nacional, provincial o municipal. Y por tanto si a las figuras del encierro que usted ha puesto de relieve —las del loco, del delincuente, del enfermo, del proletario— no habría que añadir la del ciudadano soldado. ¿El espacio del encierro sería entonces infinitamente más ancho y menos compartimentado?

M. Foucault: Es una propuesta muy seductora. Y según usted, ¿se trataría del hombre de las nacionalidades? Pues ese discurso geográfico que justifica las fronteras, es el discurso del nacionalismo.

—La geografía sería, junto con la historia, parte constitutiva de este discurso nacional, como bien lo pone de manifiesto la instauración de la escuela de Jules Ferry que confía a la historia y a la geografía la misión de realizar y de inculcar el espíritu cívico y patriótico.

M. Foucault: Y cuyo efecto es la constitución de una identidad, pues mi hipótesis es que el individuo no es algo dado sobre el que se ejerce y abate el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.

Por otra parte, sobre los problemas de la identidad regional, y sobre todos los conflictos que puedan darse entre esta identidad y la identidad nacional, habría muchas cosas que decir.

—El mapa, como instrumento de saber-poder, atraviesa los tres umbrales que usted ha distinguido: medida en los griegos, encuesta en la Edad Media, examen en el siglo XVIII. El mapa coincide con cada uno de estos umbrales, se transforma de instrumento de medida en instrumento de encuesta para convertirse hoy en instrumento de examen (mapa electoral, mapa de las percepciones, etc.). Si bien es cierto que la historia del mapa (o su arqueología) no respeta «su» cronología.

M. Foucault: Un mapa de los votos o de las opciones electorales es un instrumento de examen. Creo que históricamente se produjo la sucesión de estos tres modelos, pero entiéndase bien que estas tres técnicas no permanecieron aisladas unas de otras, ya que se contagiaron unas a otras. La encuesta se sirvió de la medida y el examen de la encuesta; más tarde el examen reapareció, y se impuso sobre las otras dos, de tal modo que volvemos a encontrar un aspecto de su primera cuestión: ¿distinguir entre examen y encuesta no conduce a la división ciencia social-ciencia de la naturaleza? En efecto, quisiera ver cómo la encuesta como modelo, como esquema administrativo, fiscal y político, pudo servir de matriz a esos enormes viajes que tuvieron lugar desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVIII y en los que las gentes, surcando el mundo, recogían informaciones. No las recogían en bruto, literalmente encuestaban, seguían esquemas que tenían más o menos claros, de los que eran más o menos conscientes. Y creo que las ciencias de la naturaleza, efectivamente, se alojaron en el interior de esta forma general que era la encuesta —del mismo modo que las ciencias del hombre nacieron a partir del momento en que estuvieron preparados los procedimientos de vigilancia y de registro de los individuos—. Pero eso no fue más que el punto de partida.

Y a través de los entrelazamientos que inmediatamente se produjeron, encuesta y examen se entrecruzaron, y por consiguiente las

ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre intercambiaron también sus conceptos, sus métodos y resultados. Me parece que en la geografía se encuentra un hermoso ejemplo de una disciplina que se sirve sistemáticamente de la encuesta, la medida y el examen.

—En el discurso geográfico existe además una figura omnipresente que es la del inventario o catálogo. Y este tipo de inventario se sirve del triple registro de la encuesta, de la medida y del examen. El geógrafo —posiblemente sea ésta su función esencial, estratégica—, reúne la información. El inventario en estado puro no presenta gran interés, ya que no es de hecho utilizable más que por el poder. El poder no tiene necesidad de ciencia, sino de una masa de informaciones que, en razón de su posición estratégica, únicamente el poder es capaz de explotar.

Se comprende ahora mejor la débil trascendencia epistemológica de los trabajos geográficos, mientras que éstos son (o mejor, eran) de un provecho considerable para los aparatos del poder. Esos viajeros del siglo XVII, o esos geógrafos del XIX, eran en realidad agentes de información que recogían y cartografiaban los datos, una información que era directamente explotable por las autoridades coloniales, los estrategas, los comerciantes o los industriales.

M. Foucault: Puedo citar un hecho que avanzo con ciertas reservas. Una persona especializada en documentos que datan de la época de Luis XIV, consultando la correspondencia diplomática del siglo XVII, se dio cuenta de que muchos textos que fueron después reproducidos como narraciones de viajeros que hablaban de tantas maravillas, de plantas increíbles, de animales monstruosos, eran en realidad narraciones cifradas. Eran informaciones precisas sobre el estado militar del país por el que pasaban, de los recursos económicos, los mercados, las riquezas, las posibilidades de comercio. Y así fue como muchas personas consideraban ingenuidades tardías de ciertos naturalistas y geógrafos del XVIII cosas que en realidad no eran sino informaciones extraordinariamente precisas, de las que parece que se posee la clave cifrada.

—Cuando nos planteábamos por qué la geografía no había conocido ninguna polémica, se nos ocurrió enseguida pensar en la débil influencia que Marx ejerció sobre los geógrafos. No hubo una geografía marxista, ni siquiera una tendencia marxista en geografía. Los geógrafos que se reclaman del marxismo se bifurcan de hecho hacia la economía o hacia la sociología, privilegian la escala

planetaria y media. Marxismo y geografía se articulan difícilmente. Es posible que el marxismo, en todo caso *El Capital,* y en general los textos económicos, se presten mal a la espacialización por privilegiar el factor tiempo. ¿Se refiere usted a esto en el párrafo de una entrevista en la que dice: «Cualquiera que sea la importancia de las modificaciones aportadas —por Marx— a los análisis de Ricardo, no creo que sus análisis económicos estén al margen del espacio epistemológico instaurado por Ricardo»?

M. Foucault: Marx, para mí, no existe. Quiero decir que no existe esa especie de identidad que se construyó en torno a un nombre propio, y que se refiere en ocasiones a un cierto individuo, otras veces a la totalidad de lo que escribió, o también al inmenso proceso histórico que deriva de él. A mi juicio, sus análisis económicos, la forma de analizar la formación del capital, están regidos en gran parte por conceptos que provienen de la misma trama de la economía ricardiana. No tengo ningún mérito al decir esto, pues fue el propio Marx quien lo dijo. Pero vea, por el contrario, su análisis de la Comuna de París o su *18 Brumario de Luis Bonaparte,** y encontrará en ellos un tipo de análisis histórico que manifiestamente no deriva de un modelo del siglo XVIII.

Hacer funcionar a Marx como a un «autor», localizable en un filón discursivo único y susceptible de un análisis en términos de originalidad o de coherencia interna, es siempre posible. Después de todo es perfectamente legítimo «academizar» a Marx, pero esto equivale a desconocer el enorme impacto que produjo.

—Si se lee a Marx desde una exigencia espacial, su obra se nos muestra heterogénea. Existen pasajes enteros que denotan una sensibilidad espacial sorprendente.

M. Foucault: Tiene algunos muy notables, como, por ejemplo, lo que Marx escribió sobre el ejército y su papel en el desarrollo del poder político. Son cosas muy importantes que han sido prácticamente dejadas en barbecho para mayor gloria de los comentarios incesantes sobre la plusvalía.

Me alegro de haber mantenido esta entrevista con ustedes. Bien es verdad que al comienzo pensé que ustedes reivindicaban el espa-

* Marx (K.), «Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte», *La Révolution,* nº 1, 20 de mayo de 1852 (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* París, Éditions sociales, 1969) (trad. cast.: *18 Brumario de Luis Bonaparte,* Barcelona, Ariel, 1985).

cio de la geografía un poco al estilo de esos profesores que protestan cuando se les anuncia una reforma de la enseñanza: «Han disminuido el horario de las ciencias naturales o de la música...». Entonces me dije: «Son muy amables al pretender que les haga su arqueología, pero, después de todo, que la hagan ellos». No había percibido en absoluto el sentido de la objeción que me planteaban. Me doy cuenta de que los problemas que plantean a propósito de la geografía son esenciales para mí. Entre un cierto número de cosas que yo relacioné, estaba la geografía, que era el soporte, la condición de posibilidad del paso de lo uno a lo otro. Dejé cosas en suspenso o hice relaciones arbitrarias.

Cuanto más avanzo, más me parece que la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizados a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de espacios que podrían constituir una especie de geopolítica, a través de la cual mis preocupaciones enlazarían con sus métodos. Hay un tema que me gustaría estudiar en los años próximos: el ejército como matriz de organización y de saber —la necesidad de estudiar la fortaleza, la «campaña», el «movimiento», la colonia, el territorio—.* La geografía debe estar por tanto en el centro de lo que me preocupa.

* De hecho estas investigaciones fueron realizadas, concretamente, con F. Béguin, P. Cabat y el CERFI.

12. LA POLÍTICA DE LA SALUD EN EL SIGLO XVIII

«La politique de la santé au XVIII[e] siècle», *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossiers et documents*, París, Institut de l'environnement, 1976, págs. 11-21.

Voy a hacer dos observaciones para comenzar.

1. No creo que sea muy productivo buscar una relación de anterioridad o de derivación entre una medicina privada, «liberal», sometida a los mecanismos de la iniciativa privada y a las leyes del mercado, y una política médica que se fundamenta sobre una estructura de poder y que tiene por objeto la salud de una colectividad. Resulta un tanto mítico suponer, en el origen de la medicina occidental, una práctica colectiva que adquiere su carácter social a través de las instituciones mágico-religiosas para verse posteriormente desmantelada poco a poco mediante la organización de clientelas privadas.* Pero resulta igualmente inadecuado suponer que existió, en el umbral de la medicina moderna, una relación singular, privada, individual, «clínica» en su funcionamiento económico y en su forma epistemológica, que se habría socializado lentamente a través de toda una serie de correcciones, ajustes, o presiones, que la obligaron a ser gestionada en parte por la colectividad.

En todo caso lo que muestra el siglo XVIII es un proceso de dos caras: por un lado, el desarrollo de un mercado médico bajo la forma de clientelas privadas, la extensión de una red formada por un personal que ofrece intervenciones médicamente cualificadas, el crecimiento de una demanda de cuidados por parte de los individuos y de las familias; del otro, el surgimiento de una medicina clí-

* Véase Rosen (G.), *A History of Public Health*, Nueva York, M. D. Publications, 1958.

nica fuertemente centrada en torno al examen, al diagnóstico, a la terapéutica individual, a la exaltación explícitamente moral y científica (secretamente económica) del «coloquio singular». En resumen, la puesta en práctica progresiva de la gran medicina del siglo XIX no se puede disociar de la organización, en la misma época, de una política de salud y de la consideración de las enfermedades en tanto que problema político y económico que se plantea a las colectividades, y que éstas deben intentar resolver a través de decisiones globales. Medicina «privada» y medicina «socializada» responden, en su apoyo recíproco y en su oposición, a una estrategia global. Sin duda no existe ninguna sociedad que no ponga en práctica una determinada «nosopolítica»; el siglo XVIII no la inventó, pero le impuso nuevas reglas, y sobre todo hizo que esta nosopolítica pasase a un nivel de análisis explícito y concertado que nunca había conocido hasta entonces. Se entra, pues, no tanto en la edad de la medicina social cuanto en la de la nosopolítica reflexiva.

2. No hay que situar únicamente el polo de iniciativa, de organización y de control de esta nosopolítica en los aparatos de Estado. De hecho existieron múltiples políticas de salud, y diversos medios de gestión de los problemas médicos: grupos religiosos (recuérdese la importancia considerable, que tuvieron, por ejemplo, los cuáqueros y los diversos movimientos del *Dissent* en Inglaterra); asociaciones de socorro y de beneficencia (desde los servicios parroquiales hasta las sociedades de filántropos que funcionaron en cierta medida como órganos de la vigilancia que ejercía una clase social privilegiada sobre las otras más desprotegidas y, precisamente por ello, portadoras del peligro colectivo); sociedades científicas, las academias del siglo XVIII, o las sociedades de estadística de comienzos del XIX, que intentaron organizar un saber global y cuantificable de los fenómenos mórbidos. La salud, la enfermedad, en tanto que hechos de grupo y de población, fueron problematizados en el siglo XVIII por múltiples instancias, y en relación con ellas el propio Estado jugó diversas funciones. En ocasiones intervino directamente: las distribuciones gratuitas de medicamentos se sucedieron en Francia con una amplitud variable desde Luis XIV hasta Luis XVI. En otras, el Estado puso en marcha organismos de consulta y de información (el Colegio Sanitario de Prusia data de 1685; la Real Sociedad de Medicina se fundó en Francia en 1776). Bien es cierto que a veces el Estado fracasó en sus proyectos de organización médica autoritaria (el Código de salud elaborado por Mai, y aceptado por el Elector Palatino en 1800, no llegó a apli-

carse nunca). También sucedió que el Estado fue objeto de solicitaciones a las que se resistió.

La problematización de la nosopolítica en el siglo XVIII no expresa por tanto una intervención uniforme del Estado en la práctica de la medicina, sino más bien el surgimiento, en múltiples ámbitos del cuerpo social, de la salud y de la enfermedad en tanto que problemas que exigen de un modo o de otro una gestión colectiva. La nosopolítica, más que el resultado de una iniciativa vertical, aparece en el siglo XVIII como un problema con orígenes y direcciones múltiples: la salud de todos es algo que concierne a todos; el estado de salud de una población pasa a ser el objetivo general.

El rasgo más destacado de esta nosopolítica, que preocupa a toda la sociedad francesa y europea del siglo XVIII, es sin duda el desplazamiento de los problemas de salud en relación con las técnicas de la asistencia. Se puede decir esquemáticamente que hasta finales del siglo XVII las gestiones colectivas de la enfermedad se realizaban a través de la asistencia a los pobres. Por supuesto hubo excepciones: los reglamentos que cabía aplicar en épocas de epidemia, las medidas que se adoptaban en las ciudades apestadas, las cuarentenas que se imponían en determinados puertos importantes constituyeron formas de medicalización autoritaria que no estaban orgánicamente ligadas a las técnicas de la asistencia. Pero si se exceptúan estos casos límites, la medicina, entendida y ejercida como «servicio», no era nunca más que uno de los componentes de los «socorros». Estaba destinada a esa categoría tan importante de los «enfermos pobres», pese a la imprecisión de sus límites. Económicamente esta medicina-servicio era fundamentalmente subvencionada por las fundaciones de caridad. Institucionalmente era ejercida en el marco de las organizaciones (religiosas o laicas) que se proponían múltiples fines: distribución de alimentos, de vestidos, cuidado de los niños abandonados, educación elemental y proselitismo moral, apertura de talleres y obradores, eventualmente vigilancia y castigo de los elementos «inestables» o «perturbadores» (los servicios de los hospitales tenían, en las ciudades, jurisdicción sobre vagabundos y mendigos; los servicios parroquiales y las sociedades de caridad se conferían a sí mismos, y muy explícitamente, una función de denuncia de los «malos sujetos»). Desde el punto de vista técnico la parte correspondiente a la terapéutica en el funcionamiento de los hospitales de la época clásica era limitada si se la compara con la ayuda material o con el encasillamiento administrativo. En la figura del «pobre menesteroso» digno de ser hospitalizado, la enfermedad no era más que

uno de los elementos de un conjunto que comprendía también la invalidez, la edad, la imposibilidad de encontrar trabajo, la ausencia de cuidados. La serie enfermedad-servicios médicos-terapéutica ocupa una posición limitada, y raramente autónoma, en el interior de la política y la compleja economía de los «socorros».

El primer fenómeno que hay que destacar durante el siglo XVIII es la dislocación progresiva de los procedimientos mixtos y polivalentes de la asistencia. Este desmantelamiento se opera, o mejor es exigido, (pues no se hará efectivo hasta un siglo después), a partir de una revisión general de los modos de inversión y, de capitalización: economistas y administradores criticarán la práctica de las «fundaciones» que inmovilizan importantes sumas y cuyas rentas sirven para mantener a los ociosos que pueden así permanecer fuera de los circuitos de la producción. Este desmantelamiento se opera igualmente a partir de un encasillamiento más tupido de la población, y a partir de las distinciones que se intentan establecer entre las diferentes categorías de miserables a los que confusamente se dirige la caridad: en el lento desdibujamiento de los estatutos tradicionales el «pobre» es uno de los primeros en difuminarse, y dejar sitio a toda una serie de distinciones funcionales (los buenos y los malos pobres, los vagos voluntarios y los parados involuntarios, los aptos para el trabajo y los incapaces). Un análisis de la ociosidad —de sus condiciones y de sus efectos— tiende a sustituir a la sacralización, un tanto global, del «pobre». Este análisis, en la práctica, se propone como objetivo, en el mejor de los casos, hacer útil la pobreza fijándola a un aparato de producción, y, en el peor, aligerar al máximo el peso que representa para el resto de la sociedad: cómo hacer trabajar a los pobres «válidos», cómo transformarlos en mano de obra útil; pero también cómo asegurar la autofinanciación de su propia enfermedad por parte de los menos ricos, de los que padecen incapacidad transitoria o definitiva para el trabajo; o incluso, cómo rentabilizar a corto y largo plazo los fondos que se gastan en la instrucción de los niños abandonados y de los huérfanos. Se perfila así toda una analítica utilitaria de la pobreza en la que comienza a aparecer el problema específico de la enfermedad de los pobres en relación con los imperativos del trabajo y las necesidades de la producción.

Conviene señalar asimismo un proceso diferente, más general que el anterior, y que no constituye su simple desarrollo. Este proceso consiste en que la salud, y el bienestar físico de la población

en general, se convierte en uno de los objetivos esenciales del poder político. Ahora ya no se trata del sostenimiento de una franja particularmente frágil —desordenada y perturbadora— de la población, sino de encontrar la manera de elevar el nivel de salud del conjunto del cuerpo social. Los diversos aparatos de poder gestionarán los «cuerpos» no para exigir simplemente de ellos la donación de su sangre, o para protegerlos de los enemigos, ni tampoco para asegurar los castigos y obtener las rentas, sino para ayudarlos, y, si es preciso, obligarlos a conservar su salud. El imperativo de salud es a la vez un deber para cada uno y un objetivo general.

Retrocediendo un poco, se podría decir que desde la profunda Edad Media el poder ejercía tradicionalmente dos grandes funciones: la de la guerra y la paz que mantenía mediante el monopolio costosamente adquirido de las armas, y la del arbitraje de litigios y el castigo de delitos que el poder ejercía mediante el control de las funciones judiciales. *Pax et iustitia.* A estas funciones se añade desde finales de la Edad Media la del mantenimiento del orden y la organización del incremento de la riqueza. Pues bien, he aquí que en el siglo XVIII aparece una nueva función: la reorganización de la sociedad como medio de bienestar físico, de salud óptima y de longevidad. El ejercicio de estas tres últimas funciones (orden, enriquecimiento, salud) se opera menos mediante un único aparato que a través de un conjunto de reglamentos y de instituciones múltiples que adoptan en el siglo XVII el nombre genérico de «policía». Lo que se denominará policía hasta finales del *ancien régime* no comprende solamente la institución policial; se trata del conjunto de los mecanismos mediante los cuales se asegura el orden, se canaliza el crecimiento de las riquezas y se mantienen las condiciones de salud «en general»: el *Tratado* de La Mare —carta magna de las funciones de policía en la Época Clásica— es significativo en este sentido. Las once rúbricas bajo las que clasifican las actividades de policía se dividen claramente en torno a estas tres grandes direcciones: reglamentación económica (circulación de mercancías, procedimientos de fabricación, obligaciones que las personas de oficio deben guardar entre sí y con su clientela); medidas de orden (vigilancia de individuos peligrosos, caza de vagabundos y eventualmente mendigos, persecución de criminales); reglas generales de higiene (vigilancia de la calidad de las mercancías puestas

* La Mare (N. de), *Traité de la police*, París, Jean Cot, 1705.

en venta, vigilancia del aprovisionamiento de aguas, de la limpieza de las calles).

En el momento en el que los procedimientos mixtos de la asistencia se ven analizados y definidos, y cuando se decortica en su especificidad económica el problema de la enfermedad de los pobres, la salud, y el bienestar físico de las poblaciones, aparecen como un objetivo político que la «policía» del cuerpo social debe asegurar junto con las regulaciones económicas y los imperativos de orden. La importancia repentina que asume la medicina en el siglo XVIII encuentra su raíz allí donde se entrecruzan una nueva economía «analítica» de la asistencia y el surgimiento de una «policía» general de la salud. La nueva nosopolítica inscribe la cuestión específica de la enfermedad de los pobres dentro del problema general de la salud de las poblaciones: se desplaza del contexto específico de la asistencia caritativa hacia la forma más general de una «policía médica», con sus coacciones y servicios. Los textos de Th. Rau: *Medizinische Polizei Ordnung* (1764),* y sobre todo la gran obra de J. P. Frank: *System einer medizinischen Polizei*** constituyen la expresión más coherente de esta transformación.

¿En qué se fundamenta esta transformación? En términos generales se puede decir que se trata de la preservación, del mantenimiento y de la conservación, de «la fuerza de trabajo». Pero sin duda el problema es más amplio; concierne muy probablemente a los efectos económico-políticos de la acumulación de hombres. El gran auge demográfico del Occidente europeo durante el siglo XVIII, la necesidad de coordinar e integrar este crecimiento con el desarrollo del aparato de producción, la urgencia de controlarlo mediante mecanismos de poder más adecuados y tupidos, hacen aparecer a la «población» —con sus variables de número, repartición espacial o cronológica, de longevidad y de salud— no sólo como problema teórico, sino también como objeto de vigilancia, de análisis, de intervenciones, de operaciones modificadoras, etc. Se esboza el proyecto de una tecnología de la población: estimaciones demográficas, cálculo de la pirámide de edades, cálculo de las diferentes esperanzas de vida, de las tasas de morbidez, estudio del papel que juegan entre sí el crecimiento de las riquezas y el de la población, in-

* Rau (W. T.), *Gedanken von dem Nutzen und der Nothwendigkeit einer medicinischen Policey-Ordnung in einem Staat*, Ulm, 1764.

** Frank (J. P.), *System einer Wollständigen medicinischen Polizey*, Mannheim, C. F. Schwan, 1779-1790, 6 vols.

citaciones diversas al matrimonio y a la natalidad, desarrollo de la educación y de la formación profesional. En el interior de este conjunto de problemas el «cuerpo» —cuerpo de los individuos y cuerpo de las poblaciones— aparece como portador de nuevas variables: no ya simplemente cuerpos escasos o numerosos, sometidos o insumisos, ricos o pobres, válidos o no válidos, fuertes o débiles, sino también más o menos utilizables, más o menos susceptibles de inversiones rentables, dotados de mayores o menores probabilidades de supervivencia, de muerte o de enfermedad, más o menos capaces de aprendizaje eficaz. Los rasgos biológicos de una población se convierten así en elementos pertinentes para una gestión económica, y es necesario organizar en torno a ellos un dispositivo que asegure su sometimiento, y sobre todo el incremento constante de su utilidad.

A partir de aquí podemos comprender diversas dimensiones de la nosopolítica del siglo XVIII.

1. *El privilegio de la infancia y la medicalización de la familia.* Al problema «de los niños» (es decir, del número de nacimientos y de la relación entre natalidad-mortalidad) se añade el de «la infancia» (es decir, la supervivencia hasta la edad adulta, las condiciones físicas y económicas de esta supervivencia, las inversiones necesarias y suficientes para que el período de desarrollo sea útil, en definitiva, la organización de esta «fase» que es percibida a la vez como específica y dotada de finalidad). No se trata solamente de producir un número óptimo de niños, sino también de gestionar convenientemente esta edad de la vida.

Entonces las relaciones entre padres e hijos se ven codificadas siguiendo reglas nuevas y muy precisas. Por supuesto permanecen, con ligeras variantes, las relaciones de sumisión, así como el sistema de signos que de ellas se derivan. Pero ahora se verán revestidas de todo un conjunto de obligaciones impuestas a la vez a los padres y a los hijos: obligaciones de orden físico (cuidados, contacto, higiene, limpieza, proximidad atenta); lactancia de los niños por sus madres; preocupación por un vestido sano, ejercicios físicos para asegurar el buen desarrollo del organismo: cuerpo a cuerpo permanente y coercitivo de los adultos con los niños. La familia ya no debe ser solamente una red de relaciones que se inscribe precisamente por ello en un estatuto social, en un sistema de parentesco, en un mecanismo de transmisión de bienes. Debe convertirse más bien en un medio físico denso, saturado, permanente, continuo, que envuelve, mantiene y favorece el cuerpo del niño. Adopta así

una figura material estratificándose en un ámbito más reducido; se organiza como el medio próximo del niño; tiende a convertirse para él en marco inmediato de supervivencia y evolución. De aquí se deriva un efecto de compresión, o al menos una intensificación de los elementos y de las relaciones, que constituyen la familia restringida (el grupo padres-niños). De aquí se deriva igualmente una cierta inversión de los ejes: la relación conyugal ya no sirve solamente (y es posible que tampoco predominantemente) para establecer la fusión entre dos ascendencias, sino para organizar lo que servirá de matriz al individuo adulto. Sin duda dicha unión sirve todavía para prolongar dos ramas familiares y, por tanto, para producir descendencia, pero igualmente para producir en las mejores condiciones posibles un ser humano capaz de alcanzar el estado de madurez. La nueva «conyugalidad» es ante todo la que conjunta a los padres y a los hijos. La familia —aparato cerrado y localizado de formación— se funde con la gran y tradicional familia-alianza. Y al mismo tiempo la salud —en primer término la salud de los niños— se convierte en uno de los objetivos más imperativos de la familia. El rectángulo padres-hijos ha de convertirse en una especie de homeostasis de salud. En todo caso, desde finales del siglo XVIII, el cuerpo sano, limpio, útil, el espacio purificado, diáfano, aireado, la distribución medicamente óptima de los individuos, de los espacios, de las camas, de los utensilios, el juego entre el «que cuida» y el «que es cuidado» constituyen algunas de las leyes morales esenciales de la familia. Y a partir de esta época la familia pasa a ser el agente más constante de la medicalización. Desde la segunda mitad del siglo XVIII la familia será el blanco de una magna empresa de aculturación médica. La primera oleada se centró en los cuidados que se debían de dar a los niños y sobre todo a los lactantes. Andry: *L'Orthopedie* (1741), Vandermonde: *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine* (1756), Cadogan: *Manière de nourrir et d'élever les enfants* (la traducción francesa es de 1752), Desessartz: *Traité de l'éducation corporelle en bas âge* (1760), Ballexerd: *Dissertation sur l'Education physique des enfants* (1762), Raulin: *De la conservation des enfants* (1768), Nicolas: *Le Cri de la nature en faveur des enfants nouveau-nés* (1775), Daignan: *Tableau des variétés de la vie humaine* (1786), Saucerotte: *De la conservation des enfants* (año IV), W. Buchan *Le Conservateur de la santé des mères et des enfants* (traducción francesa de 1804), J. A. Millot: *Le Nestor français* (1807), Laplace-Chauvac: *Dissertation sur quelques points de l'éducation physique et morale des enfants* (1813), Leretz: *Hygiène des enfants* (1814). Prévot Leygonie: *Sur l'éducation physi-*

que des enfants (1813).* Esta literatura será aún más abundante cuando se publiquen, en el siglo XIX, toda una serie de periódicos y de diarios dirigidos más directamente a las clases populares.

La amplia campaña, relativa a la inoculación y a la vacuna contra la viruela, encuentra su espacio en este movimiento a través del cual se intentaban organizar los cuidados médicos en torno al niño cuya responsabilidad moral recae en la familia, al igual que por lo menos una parte de la carga económica. La política en favor de los huérfanos sigue, por diferentes caminos, una estrategia análoga. Se abren instituciones especialmente destinadas a recoger a huérfanos y a proporcionarles especiales cuidados (el *Foundling Hospital* de Londres, *Les Enfants Trouvés* de París); pero se organiza además un sistema de distribución de huérfanos en las casas de las nodrizas o en familias en el que se harán rentables por su escaso gasto en la vida doméstica, encontrando así un medio de desarrollo más favorable y menos costoso económicamente que el del hospital en el que permanecían sujetos hasta su adolescencia.

* Andry de Boisregard (N.), *L'orthopédie, ou l'Art de prévenir et de corriger dans les enfants les difformités du corps*, París, Alix, 1741, 2 vols.; Vandermonde (C. A.), *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, París, Vincent, 1756, 2 vols.; Cadogan (W.), *An Essay upon Nursing and the Management of Children from their Birth to three Years of Age*, Londres, J. Roberts, 1752 (*Essai sur la manière de nourrir et d'élever les enfants*, París, L. D'Houry, 1752); Desessartz (J.-C.), *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge, ou Réflexions pratiques sur les moyens de procurer une meilleure constitution aux citoyens*, París, J. Hérissant, 1760; Ballexerd (J.), *Dissertation sur l'éducation physique des enfants, depuis leur naissance jusqu'à l'âge de la puberté*, París, Vallat-La-Chapelle, 1762; Raulin (J.), *De la conservation des enfants, ou les Moyens de les fortifier depuis l'instant de leur existence jusqu'à l'âge de la puberté*, París, Merlin, 1768-1769, 3 vols.; Nicolas (P.-F.), *Le Cri de la nature, en faveur del enfants nouveau-nés. Ouvrage dans lequel on expose les règles diététiques que les femmes doivent suivre pendant leur grossesse*, Grenoble, Giroud, 1775; Daignan (G.), *Tableau des variétés de la vie humaine, avec les avantages et les désavantages de chaque constitution et des avis très importants aux pères et aux mères sur la santé de leurs enfants, surtout à l'âge de la puberté*, París, el autor, 1786, 2 vols.; Saucerotte, (L. S.), *De la conservation des enfants pendant la grossesse, et de leur éducation physique, depuis la naissance jusqu'à l'âge de six à huit ans*, París, Guillaume, 1796; Buchan (W.), *Advice to Mothers on the Subjetc of their Own Health, and on the Means of Promoting the Health, Strength and Beauty of their Offspring*, Londres, Cadell and Davies, 1803 (*Le conservateur de la santé des mères et des enfants*, trad. Mallet, París, Métier, 1804); Millot (J. A.), *Le Nestor français, ou Guide moral et physiologique pour conduir la jeunesse au bonheur*, París, F. Buisson, 1807, 3 vols.; Laplace-Chauvac (J. M.), *Sur quelques points de l'éducation physique et morale des enfants*, París, 1813; Leretz (A.), *Hygiène des enfants, considérés depuis l'époque de la naissance jusqu'à l'âge de la puberté*, París, 1814; Prévot-Leygonie (P.), *Sur l'éducation physique des enfants*, París, 1813.

La política médica que se diseña en el siglo XVIII, en todos los países de Europa, tiene como efecto primordial la organización de la familia, o, mejor, del complejo familia-niños en tanto que instancia primera e inmediata de medicalización de los individuos; se le ha hecho jugar el papel de bisagra entre objetivos generales referentes a la buena salud del cuerpo social, y el deseo o la necesidad de cuidados de los individuos. Esta política ha permitido articular una ética «privada» de la buena salud (deber recíproco entre padres e hijos) sobre un control colectivo de la higiene, y una técnica científica de cura, asegurada por la demanda de los individuos y las familias, por un cuerpo profesional de médicos cualificados avalados por el Estado. Los derechos y deberes de los individuos concernientes a su salud, y a la de los otros, el mercado en el que se entrecruzan las ofertas y las demandas de cuidados médicos, las intervenciones autoritarias del poder respecto a la higiene y a las enfermedades, la institucionalización y la defensa de una relación privada con el médico, todo esto, en su multiplicidad y en su coherencia, marca el funcionamiento global de la política de la salud en el siglo XIX, pero no puede comprenderse sin tener en cuenta este elemento central formado en el siglo XVIII: la familia medicalizada-medicalizadora.

2. *El lugar privilegiado de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social.* La vieja noción de régimen, entendida a la vez como regla de vida y como forma de medicina preventiva, tiende a ampliarse y a convertirse en el «régimen» colectivo de una población considerada en su conjunto, régimen que presenta un triple objetivo: la desaparición de las grandes tempestades epidémicas, el descenso de la tasa de morbilidad, la prolongación de la duración media de vida, y la reducción de la mortalidad para cada edad. Esta higiene, en tanto que régimen de salud de las poblaciones, implica por parte de la medicina un determinado número de intervenciones autoritarias y de medidas de control.

Y en primer lugar están las intervenciones sobre el espacio urbano en general, ya que éste constituye el medio más peligroso para la población. La ubicación de los diferentes barrios, su humedad, su exposición, la aireación de toda la ciudad, su sistema de alcantarillado y de evacuación de aguas, la situación de los cementerios y de los mataderos, la densidad de la población, todos constituyen factores que juegan un papel decisivo en la mortalidad y la morbilidad de los habitantes. La ciudad con sus principales variables espaciales aparece como un objeto de medicalización. Mientras que las topografías médicas de las regiones analizan datos climáticos o he-

chos geológicos que no pueden instrumentalizar y que sólo sirven para sugerir medidas de protección o de compensación, las topografías de las ciudades esbozan, aunque sea en términos de proyecto, los principios generales de un urbanismo concertado. La ciudad patógena dio lugar en el siglo XVIII a toda una mitología y a temores muy reales (el osario de los Inocentes fue en París uno de esos lugares simbólicos saturados de miedo); esta ciudad patógena favoreció en todo caso un discurso médico sobre la morbilidad urbana, así como una intensa vigilancia médica de todo un conjunto de remodelaciones, de construcciones y de instituciones (véase, por ejemplo, J. P. L. Morel: *Dissertation sur les causes qui contribuent le plus à rendre cachectique et rachitique la constitution d'un grand nombre d'enfants de la ville de Lille* (París, 1812).

De un modo más preciso y más localizado, las necesidades de la higiene reclaman una intervención médica autoritaria en determinados espacios considerados focos privilegiados de las enfermedades: las prisiones, los navíos, las instalaciones portuarias, los hospitales generales en los que se concentraban vagabundos, mendigos, inválidos, e incluso los hospitales mismos donde la organización médica era la mayor parte de las veces insuficiente, y donde se reavivaban y complicaban las enfermedades de los pacientes, cuando no se difundían al exterior gérmenes patógenos. Se aíslan así en el sistema urbano zonas que hay que medicalizar con urgencia que deben constituirse en puntos de aplicación del ejercicio de un poder médico intensificado.

Por otra parte, los médicos deberán enseñar a los individuos las reglas fundamentales de la higiene, reglas que deben respetar en beneficio de su propia salud o de la de los demás: higiene de la alimentación y del hábitat, incitación a ser tratado en caso de enfermedad.

La medicina, en tanto que técnica general de salud, más que como servicio de las enfermedades y arte de curar, ocupará cada vez más un lugar importante en el interior de las estructuras administrativas y en esta maquinaria del poder que no deja de extenderse y de afirmarse a lo largo del siglo XVIII. El médico se asienta sobre las diferentes instancias de poder. La administración sirve de punto de anclaje, y en ocasiones de punto de partida, a las grandes encuestas médicas sobre la salud de las poblaciones. En contrapartida, los médicos dedican cada vez más una gran parte de su actividad a tareas generales y administrativas que les han sido fijadas por el poder. En lo que concierne a la sociedad, su salud y sus enfermedades, sus condiciones de vida, sus viviendas y sus hábitos, comienza a for-

marse un saber «médico-administrativo» que ha servido de núcleo originario a la «economía social» y a la sociología del siglo XIX. Se conforma igualmente un ámbito político-médico sobre una población que se ve encuadrada por toda una serie de prescripciones que conciernen no sólo a la enfermedad, sino también a las formas generales de la existencia y del comportamiento (alimentación y bebida, sexualidad y fecundidad, vestimenta, remodelación del hábitat).

En razón de esta interpenetración entre lo político y lo médico por mediación de la higiene, el «suplemento de poder» del que se beneficia el médico es patente desde el siglo XVIII: presencia cada vez más numerosa en las academias y en las sociedades científicas; amplia participación en las enciclopedias; presencia como consejero ante los representantes del poder; organizaciones de sociedades médicas encargadas oficialmente de un determinado número de responsabilidades administrativas y cualificadas para adoptar o sugerir medidas autoritarias; papel jugado por muchos médicos como programadores de una sociedad bien gobernada (el médico reformador de la economía o de la política es un personaje frecuente en la segunda mitad del siglo XVIII); sobrerrepresentación de los médicos en las asambleas revolucionarias. El médico se convierte en el gran consejero y en el gran experto, y no tanto en el arte de gobernar, cuanto, al menos, en el de observar, corregir, mejorar el «cuerpo» social, y mantenerlo en un estado permanente de salud. Y su función de higienista, más que sus prestigios de terapeuta, le asegura esta posición políticamente privilegiada en el siglo XVIII, que en el XIX se hará económica y social.

El cuestionamiento del hospital a lo largo del siglo XVIII se comprende a partir de estos tres fenómenos relevantes: la aparición de la «población» con sus variables biomédicas de longevidad y de salud; la organización de la familia estrechamente parental como soporte de una medicalización en la que juega el papel de demanda permanente, a la vez que de instrumento último; el entramado médico-administrativo en torno a los controles de la higiene colectiva.

Precisamente en relación con estos nuevos problemas el hospital aparece en diversos aspectos como una estructura anticuada. Fragmento de espacio cerrado sobre sí mismo, lugar de internamiento de hombres y de enfermedades, arquitectura solemne pero desmañada que multiplica el mal en el interior sin impedir que se difunda hacia el exterior, el hospital es más un foco de muerte para las ciudades en donde está situado que un agente terapéutico para toda la población. La dificultad de encontrar sitio en él, las exigencias planteadas a los que quieren ingresar, además del desorden incesante de

las idas y venidas, la deficiente vigilancia médica que en él se ejerce junto con la dificultad de curar efectivamente a los enfermos, lo convierten en un instrumento inadecuado desde el momento en que el objeto de la medicación debe ser la población en general, y su objetivo una mejora global del nivel de salud. En el interior del espacio urbano, que la medicina está obligada a purificar, el hospital constituye una mancha sombría. Y para la economía un peso inerte, puesto que dispensa una asistencia que no permite nunca la disminución de la pobreza, sino, como máximo, la supervivencia de ciertos pobres, y por tanto, el crecimiento de su número, la prolongación de sus enfermedades, la consolidación de su mala salud con todos los efectos de contagio que de ello se deriva.

De aquí la idea que se generaliza en el siglo XVIII de una sustitución del hospital por tres mecanismos fundamentales. En primer lugar, por la organización de una «hospitalización» a domicilio, hospitalización que presenta sin duda sus peligros cuando se trata de enfermedades epidémicas, pero que tiene sus ventajas económicas en la medida en que el coste de mantenimiento de un enfermo es mucho menor para la sociedad, al ser mantenido y alimentado en su casa como lo era antes de su enfermedad (el coste para el cuerpo social no es prácticamente más que lo que deja de ganar, dada su forzosa ociosidad, y eso, en el caso de que tuviese realmente trabajo). La hospitalización a domicilio presenta igualmente ventajas médicas, en la medida en que la familia —con tal de que esté un poco asesorada— puede asegurar cuidados a la vez constantes y ajustados que no se pueden exigir a una administración hospitalaria: toda familia debe poder funcionar como un pequeño hospital provisional, individual y no costoso. Sin embargo semejante procedimiento implica que la sustitución del hospital esté asegurada por la penetración amplia en la sociedad de un cuerpo médico capaz de ofrecer cuidados, ya sea gratuitamente, o del modo menos costoso posible. Una gestión médica de la población, si es permanente, flexible y fácilmente utilizable puede inutilizar una buena parte de los hospitales tradicionales. En fin, se puede pensar que se generalicen los cuidados, las consultas, y distribuciones de medicamentos que algunos hospitales ya ofrecen a los enfermos de paso, sin retenerlos ni encerrarlos: tal es método de los dispensarios, que pretenden conservar las ventajas de las técnicas de la hospitalización salvando sus inconvenientes médicos o económicos.

Estos tres métodos han dado lugar, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, a toda una serie de proyectos y de programas. Han provocado numerosas experiencias. En 1769 se fundó en Lon-

dres el dispensario para niños pobres de la *Red Lion Square*; treinta años más tarde casi todos los barrios de la ciudad tenían su dispensario y se estimaba en casi 50.000 el número de los que en ellos recibían curas gratuitas cada año. En Francia parece que se pretendió ante todo la mejora, la extensión y una distribución más homogénea de la asistencia médica en las ciudades y en el campo: la reforma de los estudios médicos y quirúrgicos (1772 y 1784), las obligaciones por parte de los médicos de ejercer en los pueblos y en las pequeñas villas antes de ser admitidos en las grandes ciudades, los trabajos de encuesta y coordinación realizados por la Real Sociedad de Medicina, la importancia cada vez mayor que el control de la salud y de la higiene tiene en la responsabilidad de los administradores, el desarrollo de las distribuciones gratuitas de medicamentos bajo la responsabilidad de médicos designados por la administración; todo esto remite a una política de salud que se cimenta en la presencia extensiva del personal médico en el interior del cuerpo social. El cenit de estas críticas contra el hospital, y de este proyecto de sustitución, se alcanza durante la Revolución con una marcada tendencia a la «deshospitalización»; dicha tendencia ya se deja sentir en los informes del Comité de mendicidad (proyecto para establecer en cada distrito de las zonas rurales un médico y un cirujano que cuidarían de los indigentes, vigilarían a los niños recogidos y practicarían la inoculación). Sin embargo, esta política se formula claramente en la época de la Convención (proyecto de tres médicos por distrito que aseguran lo esencial de los cuidados sanitarios para el conjunto de la población).

No obstante la desaparición del hospital no fue nunca más que un utópico punto de fuga. En realidad el verdadero trabajo se realizó cuando se pretendió elaborar un funcionamiento complejo en el que el hospital tiende a tener una función muy específica en relación con la familia convertida en instancia primera de salud, en relación con la extensa y continua red del personal médico, y en relación con el control administrativo de la población. La reforma del hospital se intenta en conexión con este conjunto de dimensiones.

Se trata en primer lugar de ajustar el hospital al espacio, y, más concretamente, al espacio urbano en el que está ubicado. Surgen así una serie de discusiones y de conflictos entre diferentes fórmulas de implantación: hospitales masivos, susceptibles de acoger a una población numerosa, y en cuyo interior los cuidados así agrupados serían más coherentes, más fáciles de controlar, y menos costosos; o, por el contrario, hospitales de dimensiones reducidas, en los que los enfermos estarían mejor vigilados, y en los que los ries-

gos internos de contagio serían menos graves. Otra discusión que se suma a ésta es si se deben emplazar los hospitales fuera de la ciudad, allí donde la aireación es mejor y donde no hay riesgo de que difundan sus miasmas a la población. Esta solución va pareja, en general, con la planificación de grandes conjuntos arquitectónicos. Como alternativa a esta opción, ¿se debe construir una multiplicidad de pequeños hospitales repartidos por los lugares más fácilmente accesibles para la población que se ha de servir de ellos? Esta solución con frecuencia implica el acoplamiento hospital-dispensario. El hospital, en cualquier caso, debe operar como un elemento funcional en un espacio urbano en el que sus efectos se deben poder medir y controlar.

Es preciso, por otra parte, organizar el espacio interior del hospital de tal forma que sea medicamente eficaz: no tanto un lugar de asistencia cuanto un lugar de tratamiento terapéutico. El hospital debe funcionar como una «máquina de curar». Dicho de forma negativa, es preciso suprimir todos los factores que lo hacen peligroso para los que están en él (problema de la circulación del aire que debe ser permanentemente renovado sin que sus miasmas o cualidades mefíticas pasen de un enfermo a otro; problema de la renovación de la ropa, de su lavado y de su transporte). Dicho de forma positiva, es preciso organizarlo en función de una estrategia terapéutica concertada: presencia ininterrumpida y privilegio jerárquico de los médicos; sistema de observaciones, de anotaciones y de registros que permite fijar el conocimiento de los diferentes casos, seguir su evolución particular, y globalizar los datos concernientes a toda una población durante largos períodos; sustitución de regímenes poco diferenciados que constituían tradicionalmente lo esencial de los cuidados, de las curas médicas y farmacéuticas mejor realizadas. El hospital tiende a instituirse como un elemento esencial de la tecnología médica: no sólo un lugar en el que se puede curar, sino también un instrumento que, en un cierto número de casos graves, permite curar.

Es preciso, en consecuencia, que se articulen en el hospital el saber médico y la eficacia terapéutica. En el siglo XVIII aparecen los hospitales especializados. Si antes habían existido determinados establecimientos reservados a los locos, o a las enfermedades venéreas, era más como medida de exclusión, o por miedo a los peligros, que en razón de una especialización de los cuidados. El hospital «unifuncional» no se organiza más que a partir del momento en que la hospitalización se convierte en el soporte y, a veces, en la condición de una acción terapéutica más o menos compleja. El *Middlesex Hos-*

pital de Londres se abre en 1745: estaba destinado a curar la viruela y a practicar la vacuna; el *London Fever Hospital* data de 1802, y el *Royal Ophtalmic Hospital* de 1804. La primera Maternidad de Londres se abrió en 1749. En París *Les Enfants Malades* se fundó en 1802. Se conforma, lentamente, toda una red hospitalaria cuya función terapéutica resalta claramente; dicha red debe, por una parte, cubrir con suficiente continuidad el espacio rural o urbano de aquella población de la que se hace cargo, y, por otra, reposar sobre el saber médico, sus clasificaciones y sus técnicas.

Por último, el hospital debe servir de estructura de apoyo al encasillamiento permanente de la población por parte del personal médico. Se debe poder pasar de los cuidados a domicilio al régimen hospitalario por razones que son a la vez económicas y médicas. Los médicos, del campo o de las ciudades, deberán, mediante sus visitas, aligerar los hospitales evitando su saturación y, en contrapartida, el hospital debe ser accesible al parecer y a la demanda de los médicos. Además el hospital, en tanto que lugar de acumulación y de desarrollo del saber, debe permitir la formación de médicos que ejercerán la medicina privada. La enseñanza clínica en el medio hospitalario, cuyos primeros rudimentos aparecen en Holanda con Sylvius, y mas tarde con Boerhaave, en Viena con Van Swieten, en Edimburgo (con el acoplamiento de la Escuela de Medicina y de la *Edimburgh Infirmary*) se convierte a finales de siglo en el principio general alrededor del cual se intentan reorganizar los estudios de medicina. El hospital, instrumento terapéutico para los que viven en él, contribuye, a través de la enseñanza clínica y de la buena cualidad de los conocimientos médicos, a elevar el nivel de salud de la población.

La reforma de los hospitales, y más concretamente los proyectos de su reorganización arquitectónica, institucional y técnica, deben su importancia, en el siglo XVIII, a este conjunto de problemas que ponen en juego el espacio urbano: la masa de la población, con sus características biológicas, la célula familiar densa, y el cuerpo de los individuos. La transformación «física» de los hospitales se inscribe en la historia de estas materialidades —a la vez políticas y económicas.

13. ¿CRISIS DE LA MEDICINA O CRISIS DE LA ANTIMEDICINA?

«¿Crisis de un modelo en la medicina?», *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, 3, enero-abril de 1976, págs. 197-209 (Primera conferencia sobre la historia de la medicina. Instituto de Medicina Social, Universidad del Estado de Río de Janeiro, Centro Biomédico, octubre de 1974).

Como punto de partida de esta conferencia quisiera referirme a un asunto que empieza a ser discutido en todo el mundo: la crisis de la medicina o de la antimedicina. Mencionaré al respecto el libro de Ivan Illich *Medical Nemesis. The Expropriation of Health,** el cual, dada la gran resonancia que ha tenido y continuará teniendo de forma creciente en los próximos meses, señala a la opinión pública mundial el problema del funcionamiento actual de las instituciones del saber y el poder médico.

Para analizar este fenómeno partiré no obstante de una fecha bastante anterior, de los años 1940-1945, más exactamente del año 1942, en el que se elaboró el famoso Plan Beveridge, que en Inglaterra y en otros muchos países sirvió de modelo a la organización de la salud después de la Segunda Guerra Mundial.

La fecha de este Plan tiene un valor simbólico. En 1942 —en plena guerra mundial, en la que perdieron la vida cuarenta millones de personas— se consolida no el derecho a la vida, sino un derecho diferente, más importante y complejo: el derecho a la salud. En un momento en el que la guerra causaba grandes estragos, una sociedad asume la tarea explícita de garantizar a sus miembros no sólo la vida, sino la vida en buen estado de salud.

* Londres, Calder and Boyars, 1975 (*Némesis médicale: l'expropiation de la santé*, París, Seuil, 1975) (trad. cast.: *Némesis médica*, Barcelona, Seix Barral, 1975).

Además de este valor simbólico, la fecha reviste importancia por varias razones:

1. El Plan Beveridge indica que el Estado se hace cargo de la salud. Se podría afirmar que ésta no era una innovación, pues desde el siglo XVIII una de las funciones del Estado, una función no fundamental pero sí importante, consistía en garantizar la salud física de los ciudadanos. Sin embargo, creo que hasta mediados del siglo XIX la función de garantizar la salud de los individuos significaba para el Estado, esencialmente, preservar la fuerza física nacional, su fuerza de trabajo, su capacidad de producción, así como su poderío militar. Hasta entonces, la medicina de Estado consistió en una función orientada principalmente hacia fines nacionalistas, cuando no raciales. Con el Plan Beveridge la salud se transforma en un objeto de preocupación de los Estados, no en función de los propios Estados, sino de los individuos, es decir, el derecho del hombre a mantener su cuerpo en buena salud pasa a ser el objeto de la propia acción del Estado. Por consiguiente, se invierten los términos: el concepto del individuo sano al servicio del Estado es sustituido por el del Estado al servicio del individuo que goza de buena salud.

2. No se trata sólo de una inversión en el campo del derecho, sino también en lo que se podría denominar una moral del cuerpo. En el siglo XIX aparece en todos los países del mundo una copiosa literatura sobre la salud, sobre la obligación de los individuos de conservar su salud, la de su familia, etc. El concepto de limpieza, de higiene, ocupa un lugar central en todas estas exhortaciones morales sobre la salud. Abundan las publicaciones en las que se insiste en la limpieza como requisito indispensable para gozar de buena salud, o sea, para poder trabajar a fin de que los hijos sobrevivan y aseguren también el trabajo social y la producción. La limpieza es la obligación de garantizar una buena salud al individuo y a aquellos que lo rodean. A partir de la segunda mitad del siglo XX surge otro concepto. Ya no se habla de la obligación de la limpieza y la higiene para gozar de buena salud, sino del derecho a estar enfermo cuando se desee, y cuando sea preciso. El derecho a interrumpir el trabajo empieza a tomar cuerpo y se convierte en algo más importante que la antigua obligación de limpieza que caracterizaba la relación moral de los individuos con sus cuerpos.

3. Con el Plan Beveridge la salud entra en el campo de la macroeconomía. Los gastos dedicados a la salud, los gastos provocados por la interrupción del trabajo, así como la necesidad de cubrir

esos riesgos dejan de ser simplemente fenómenos que se podían resolver recurriendo a las cajas de pensiones o a los seguros más o menos privados. A partir de entonces la salud —o su ausencia—, el conjunto de las condiciones en virtud de las cuales se va a asegurar la salud de los individuos, se convierte en una fuente de gastos que, por su cuantía, se integra en las grandes partidas del presupuesto estatal, cualquiera que sea el sistema de financiación adoptado. La salud empieza, a partir de entonces, a entrar en los cálculos de la macroeconomía. Por mediación de la salud, de las enfermedades, y de la manera de cubrir las necesidades de la salud, se trata de proceder a cierta redistribución económica. Una de las funciones de la política presupuestaria de la mayor parte de los países, desde comienzos del presente siglo, fue la de asegurar, mediante el sistema de impuestos, una cierta igualdad, una igualdad no tanto de los bienes, cuanto de los ingresos. Esta redistribución ya no dependía de los presupuestos sino del sistema de regulación y de cobertura económica de la salud y de la enfermedad. Al garantizar a todas las personas las mismas posibilidades de recibir tratamiento y curarse se pretendía corregir en parte la desigualdad de ingresos. La salud, la enfermedad y el cuerpo empiezan a tener sus bases de socialización y, a la vez, se convierten en instrumento de la socialización de los individuos.

4. La salud fue entonces objeto de una verdadera lucha política. A partir de finales de la Segunda Guerra Mundial, y de la victoria triunfal de los laboristas en Inglaterra, en 1945, no hay partido político ni campaña política, en cualquier país desarrollado, que no plantee el problema de la salud, y de cómo el Estado garantizará y financiará los gastos de los individuos en ese campo. Las elecciones británicas de 1945, al igual que las relativas a las cajas de pensiones en Francia, en 1947, que logran la victoria mayoritaria de los representantes de la Confederación General de Trabajadores, señalan la importancia que adquiere la lucha política por la salud.

Tomando como punto simbólico de referencia el Plan Beveridge, se observa, en el decenio 1940-1950, la formulación de un nuevo derecho, de una nueva moral, de una nueva economía, de una nueva política del cuerpo. Los historiadores suelen relatar con gran cuidado y meticulosidad lo que los hombres dicen y piensan, el desenvolvimiento histórico de sus representaciones y teorías, la historia del espíritu humano. Sin embargo, es curioso que siempre hayan ignorado el capítulo fundamental, que sería la historia del cuerpo humano. A mi juicio, para realizar la historia del cuerpo

humano en el mundo occidental moderno deberían seleccionarse estos años de 1940-1950 como un período de referencia que marca el nacimiento de este nuevo derecho, de esta nueva moral, de esta nueva política, y de esta nueva economía del cuerpo. Desde entonces, el cuerpo del individuo es uno de los objetivos principales de la intervención del Estado, uno de los grandes objetos de los que el propio Estado debe hacerse cargo.

Se podría plantear una comparación histórica en tono humorístico. Cuando el imperio romano cristalizó en la época de Constantino, el Estado, por primera vez en la historia del mundo mediterráneo, se atribuyó la tarea de cuidar las almas. El Estado cristiano no sólo debía cumplir las funciones tradicionales del imperio, sino también permitir que las almas lograran su salvación, e incluso forzarlas a ello. Así, el alma pasó a ser uno de los objetivos de la intervención del Estado. Todas las grandes teocracias, desde Constantino hasta las teocracias mixtas del siglo XVIII en Europa, fueron regímenes políticos en los que la salvación de las almas constituía uno de los objetivos principales.

Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo XVIII, es decir, no una teocracia sino una «somatocracia». Vivimos en un régimen en el que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre la enfermedad y la salud. El nacimiento de esta somatocracia, que desde que se inició está en crisis, es precisamente lo que me gustaría analizar.

A partir del momento en que la medicina asumía sus funciones modernas, gracias a la estatalización que la caracteriza, la tecnología médica experimentaba uno de sus raros pero enormes progresos. El descubrimiento de los antibióticos, es decir, la posibilidad de luchar por primera vez de manera eficaz contra las enfermedades infecciosas, es contemporáneo del nacimiento de los grandes sistemas de la Seguridad Social. Éste fue un proceso tecnológico vertiginoso que se generó en el momento en que se producía una gran mutación política, económica, social y jurídica de la medicina.

A partir de este momento apareció la crisis, con la manifestación simultánea de dos fenómenos: por una parte, el avance tecnológico que significaba un progreso capital en la lucha contra las enfermedades y, por otra, el nuevo funcionamiento económico y político de la medicina. Estos dos fenómenos no produjeron la mejora del bienestar sanitario que cabía esperar, sino más bien un curioso estancamiento de los beneficios posibles resultantes de la medicina y de la salud pública. Éste es uno de los primeros aspectos

de la crisis que pretendo analizar, haciendo referencia a alguno de sus efectos para mostrar que ese desenvolvimiento reciente de la medicina y de su estatalización y socialización —el Plan Beveridge ofrece sobre ello una idea general—, proviene de tiempos atrás.

En realidad no hay que pensar que la medicina permaneció hasta nuestros días como una actividad de tipo individual, o contractual, entre el enfermo y su médico, y que sólo recientemente se hizo cargo de tareas sociales. Por lo contrario, procuraré demostrar que la medicina, por lo menos desde el siglo XVIII, constituye una actividad social. En cierto sentido la «medicina social» no existe porque toda la medicina es social. La medicina fue siempre una práctica social, y lo que no existe es la medicina «no social», la medicina individualista, clínica, del coloquio singular, que fue más bien un mito con el que se justificó y defendió una determinada práctica social de la medicina: el ejercicio privado de la profesión.

Y así, en la medida en que la medicina es social, por lo menos desde que cobró un gran impulso en el siglo XVIII, la crisis actual no es realmente actual, sino que hunde sus raíces históricas en la práctica social de la medicina.

Por consiguiente no plantearé el problema en los términos en los que lo plantean Ivan Illich, y sus discípulos: ¿medicina o antimedicina?, ¿debemos conservar o no la medicina? El problema no es saber si se requiere una medicina individual o social, sino cuestionar el modelo de desarrollo de la medicina a partir del siglo XVIII, cuando se produjo lo que podríamos denominar su «despegue». Este «despegue» sanitario del mundo desarrollado estuvo acompañado de un desbloqueo técnico y epistemológico de considerable importancia de la medicina y de toda una serie de prácticas sociales. Y estas formas propias del «despegue» condujeron a la crisis actual. La cuestión estriba en saber: a) ¿cuál fue ese modelo de desarrollo?, b) ¿en qué medida se puede corregir?, y c) ¿en qué medida puede ser utilizado actualmente en sociedades o poblaciones que no conocieron el modelo de desarrollo económico y político de las sociedades europeas y norteamericana? En resumen, ¿cuál es este modelo de desarrollo?; ¿puede ser corregido y aplicado a otros lugares?

Pasaré a exponer alguno de los aspectos de esta crisis actual.

En primer lugar quisiera referirme a la distancia o la distorsión, que existe entre la cientificidad de la medicina y la positividad de sus efectos, o entre la cientificidad y la eficacia de la medicina.

No hubo que esperar a Illich, ni a los seguidores de la antimedicina, para saber que una de las propiedades y una de las capaci-

dades de la medicina es la de matar. La medicina mata, siempre mató, y de ello siempre se ha tenido conciencia. Lo importante es que hasta tiempos recientes los efectos negativos de la medicina quedaron inscritos en el registro de la ignorancia médica. La medicina mataba por ignorancia del médico, o porque la propia medicina era ignorante; no era una verdadera ciencia, sino sólo una retahíla de conocimientos mal fundados, mal establecidos y mal verificados. La nocividad de la medicina era directamente proporcional a su no cientificidad.

Pero lo que surgió, desde comienzos del siglo XX, es el hecho de que la medicina podría ser peligrosa, y ello no tanto en razón de su ignorancia y falsedad, cuanto en razón de su saber, en la medida en que la medicina es una ciencia.

Illich, y los que en él se inspiran, revelaron una serie de datos sobre el tema, pero no estoy seguro de que todos estos datos estén bien elaborados. Así, hay que dejar de lado diversos resultados espectaculares para uso del periodismo. Por eso no me extenderé respecto a la considerable disminución de la mortalidad relacionada con la huelga de médicos en Israel; ni mencionaré hechos bien registrados pero cuya elaboración estadística no permite definir ni descubrir de lo que se trata. Es el caso de la investigación realizada por los Institutos Nacionales de Salud (EE.UU.) según la cual, en 1970 fueron hospitalizadas un millón quinientas mil personas a causa de la ingestión de medicamentos. Estos datos estadísticos son impresionantes, pero no constituyen una prueba fehaciente en la medida en que no indican nada acerca de la manera como se administraron estos medicamentos, quién los consumió, etc. Tampoco analizaré la famosa investigación de Robert Talley, quien demostró que, en 1967, murieron treinta mil norteamericanos en los hospitales debido a intoxicaciones por medicamentos. Todo esto, considerado así en conjunto, no tiene un gran valor, ni puede servir de fundamento a un análisis válido. Es preciso conocer otros factores. Por ejemplo, se debería saber cómo se administraron esos medicamentos, si fue por un error médico, del personal hospitalario o del propio enfermo, etc. No me extenderé tampoco sobre la estadísticas relativas a las operaciones quirúrgicas, particularmente a aquellas que se refieren a las histerectomías practicadas en California, que señalan que de cinco mil quinientos casos, el 14% de las intervenciones habían sido inútiles, que una cuarta parte de las pacientes eran mujeres jóvenes, y que sólo en el 40% de los casos se pudo determinar la justificación de esta operación.

Todos estos hechos, a los que el material recogido por Illich dio gran notoriedad, remiten a la habilidad o ignorancia de los médicos, sin poner en tela de juicio la propia medicina y su cientificidad.

En cambio lo que resulta mucho más interesante, y plantea el verdadero problema, es lo que podría denominarse no ya la iatrogenia, sino la iatrogenia positiva, es decir, los efectos nocivos de los medicamentos que no se deben a errores de diagnóstico ni a la ingestión accidental de una sustancia, sino a la propia acción de la intervención médica en lo que ésta tiene de fundamento racional. En la actualidad los instrumentos de que disponen los médicos y la medicina en general, precisamente por su eficacia, provocan ciertos efectos, algunos puramente nocivos, y otros fuera de control, que obligan a la especie humana a entrar en una historia arriesgada, en un campo de probabilidades y riesgos cuya magnitud no puede medirse con precisión.

Es bien sabido, por ejemplo, que el tratamiento antiinfeccioso, la lucha llevada a cabo con el mayor éxito contra los agentes infecciosos, condujeron a una disminución general del umbral de sensibilidad del organismo frente a los agentes agresores. Ello significa que en la medida en que el organismo sabe defenderse mejor, se protege, naturalmente, pero por otra parte es más frágil, está más expuesto cuando se impide su contacto con los estímulos que provocan las reacciones de defensa.

De manera más general se puede afirmar que por el efecto de los propios medicamentos —efectos terapéuticos y positivos— se produjo una perturbación, por no decir una destrucción del ecosistema no solo del individuo, sino de la propia especie humana en su conjunto. La cobertura bacilar y vírica, que constituye un riesgo, pero que al mismo tiempo es una protección para el organismo, con la que funcionó hasta entonces, sufre una alteración debido a la intervención terapéutica y queda expuesta a ataques contra los cuales el organismo estaba protegido.

En definitiva, no se sabe a dónde conducirán las manipulaciones genéticas efectuadas sobre el potencial genético de células vivas, sobre bacilos o sobre virus. Se hizo posible técnicamente elaborar agentes agresores del organismo humano contra los que no hay medios de defensa ni de destrucción. Se puede producir un arma biológica letal contra el hombre y la especie humana sin que simultáneamente se desarrollen los medios de defensa contra ella. Por esto los laboratorios estadounidenses pidieron que se prohibiesen las manipulaciones genéticas que se están realizando.

Así pues, nos adentramos en una dimensión nueva de lo que se podría denominar el riesgo médico. El riesgo médico, el vínculo di-

fícil de romper entre los efectos positivos y negativos de la medicina, no es nuevo, sino que data del momento en que un efecto positivo de la medicina iba acompañado de diversas consecuencias negativas y nocivas.

A este respecto abundan los ejemplos en la historia de la medicina moderna a partir del siglo XVIII. En ese siglo la medicina adquirió, por primera vez, suficiente poder para lograr que determinados enfermos abandonasen el hospital. Hasta mediados del siglo XVIII nadie salía del hospital. Se ingresaba en estas instituciones para morir. La técnica médica del siglo XVIII no permitía al individuo hospitalizado abandonar la institución con vida. El hospital era entonces un claustro a dónde se iba para expirar, era un verdadero «mortuorio».

Otro ejemplo de un considerable progreso médico acompañado de una gran progresión de la mortalidad fue el descubrimiento de los anestésicos y de la técnica de anestesia general en los años 1844-1847. A partir del momento en que se puede adormecer a una persona se puede practicar una operación quirúrgica, y los cirujanos de la época se entregaron a esta labor con gran entusiasmo. Pero en ese momento no se disponía de instrumentos asépticos. La asepsia comienza a introducirse en la práctica médica en 1870, tras la guerra franco-prusiana y como consecuencia del relativo éxito obtenido por los médicos alemanes; así fue como la asepsia se convirtió en una práctica habitual en todos los países del mundo.

A partir del momento en que se logra anestesiar a los individuos, desaparecía la barrera del dolor y se estaba en situación de proceder a cualquier tipo de operación. Ahora bien, en ausencia de la asepsia, no cabe duda de que toda operación no sólo constituía un riesgo sino que, casi con toda seguridad, iba acompañada de la muerte del individuo. Por ejemplo, durante la guerra de 1870, un célebre cirujano francés, Guérin, practicó amputaciones a varios heridos, pero sólo consiguió salvar a uno de los operados; todos los restantes fallecieron. Éste es un ejemplo típico de la manera en que siempre ha funcionado la medicina a partir de sus propios fracasos, y del hecho de que no existe ningún gran progreso médico que no se haya saldado con diversas consecuencias negativas.

Este fenómeno que caracteriza la historia de la medicina moderna adquiere en la actualidad una nueva dimensión en la medida en que, hasta estos últimos decenios, el riesgo médico concernía únicamente al individuo que se estaba cuidando. A lo sumo se podría alterar su descendencia directa, es decir, que el poder de una eventual acción negativa de la medicina se limitaba a una fa-

milia o a una descendencia. En la actualidad, con las técnicas de las que dispone la medicina, la posibilidad de modificar la estructura genética de las células no sólo afecta al individuo o a su descendencia, sino a toda la especie humana; todo el fenómeno de la vida entra así en el campo de acción de la intervención médica. Aún es pronto para saber si el hombre será capaz de fabricar un ser vivo de tal naturaleza que toda la historia de la vida, el futuro de la vida, se vea modificado.

Surge pues, una nueva dimensión de posibilidades médicas, que denominaré la cuestión de la biohistoria. El médico y el biólogo ya no trabajan desde este momento en torno al individuo y a su descendencia, sino que comienzan a trabajar sobre la propia vida y sus acontecimientos fundamentales. Nos encontramos en la biohistoria, y esto es algo muy importante.

Se sabía, desde Darwin, que la vida evolucionaba, que la evolución de las especies vivas estaba determinada, hasta cierto punto, por accidentes que podrían ser de naturaleza histórica. Darwin sabía, por ejemplo, que las *enclousures* en Inglaterra, práctica puramente económica y política, habían modificado la fauna y la flora inglesas. Pero eran las leyes generales de la vida las que en esa época se vinculaban a ese acontecimiento histórico.

En nuestros días se descubre algo nuevo: la historia del hombre y la vida están profundamente imbricadas entre sí. La historia del hombre no continúa simplemente la vida, ni se limita a reproducirla, sino que la retoma, hasta cierto punto, y puede ejercer sobre su proceso una serie de efectos totalmente fundamentales. Éste es uno de los grandes riesgos de la medicina actual, y una de las razones que puede explicar el malestar que se comunica de los médicos a los pacientes, de los técnicos a la población en general, y que se refiere a los efectos de la acción médica.

Una serie de fenómenos como, por ejemplo, el rechazo radical y bucólico de la medicina, tema comparable al milenarismo o al miedo a un apocalipsis de la especie humana, expresa de forma confusa en la conciencia de los individuos el eco, la respuesta a esta inquietud técnica que los biólogos y los médicos empiezan a experimentar respecto a los efectos de su propia práctica y del propio saber. El saber es peligroso, no sólo por sus consecuencias inmediatas para el individuo o para un grupo de individuos, sino para la propia historia. Esto constituye una de las características fundamentales de la crisis actual.

La segunda característica es lo que yo llamaría el fenómeno de la «medicalización» indefinida. Con frecuencia se afirma que en

el siglo XX la medicina comenzó a funcionar fuera de su campo tradicional, determinado por la demanda del enfermo, su sufrimiento, sus síntomas, su malestar, lo que promueve la intervención médica y circunscribe su campo de actividad delimitado por un conjunto de objetos denominados enfermedades, que confieren un estatuto médico a la demanda. Así es como se definió el ámbito propio de la medicina.

No cabe duda de que si éste es su ámbito propio, la medicina actual lo ha rebasado de manera considerable por varias razones. En primer lugar, la medicina responde a otro motivo que no es la demanda del enfermo, algo que sólo acontece en casos mucho más limitados. Con mucha más frecuencia la medicina se impone al individuo, enfermo o no, como un acto de autoridad. A este respecto pueden citarse varios ejemplos. En la actualidad no se contrata a nadie sin el dictamen del médico que examina autoritariamente al individuo. Existe una política sistemática y obligatoria de *screening*, de localización de enfermedades en la población, que no responde a ninguna demanda del enfermo. Asimismo, en algunos países la persona acusada de haber cometido un delito, es decir, una infracción considerada de suficiente gravedad como para ser juzgada por los tribunales, debe someterse obligatoriamente al examen de un perito psiquiatra, lo que en Francia es obligatorio para todo individuo puesto a disposición de las autoridades judiciales, aunque sea un tribunal correccional. Éstos son simplemente algunos ejemplos de un tipo de intervención médica bastante familiar que no responde a la demanda del enfermo.

En segundo lugar, tampoco los objetos que constituyen el campo de intervención de la medicina se reducen únicamente a las enfermedades. Mencionaré dos ejemplos. Desde comienzos del siglo XX, la sexualidad, el comportamiento sexual, las desviaciones o anomalías sexuales, están ligadas a la intervención médica, pese a que ningún médico diga, a menos que sea muy ingenuo, que una anomalía sexual es una enfermedad. La intervención sistemática de una terapéutica de tipo médico en los homosexuales de los países de Europa Oriental es característica de la «medicalización» de un objeto que, ni para el sujeto ni para el médico, constituye una enfermedad.

En términos generales se puede afirmar que la salud pasó a ser un objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de habitabilidad o el régimen urbano, es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente a las enfermedades.

En realidad, la intervención autoritaria de la medicina en un campo cada vez mayor de la existencia individual o colectiva es un hecho absolutamente característico de nuestro tiempo. Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que exceden con mucho la existencia de las enfermedades y la demanda del enfermo.

Los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debía estar dirigido por un sistema de leyes codificadas, y los médicos del siglo XX están a punto de inventar una sociedad, que ya no es una sociedad de la ley, sino de la norma. Lo que rige la sociedad ya no son los códigos sino la distinción permanente entre lo normal y lo anormal, la tarea perpetua de restituir el sistema de la normalidad.

Ésta es una de las características de la medicina actual, aunque se puede demostrar fácilmente que se trata de un viejo fenómeno ligado al desarrollo del «despegue» médico. Desde el siglo XVIII la medicina siempre se ocupó de algo que no le concernía, es decir, de otros aspectos que no están en relación con los enfermos ni con las enfermedades, y precisamente así se operó el desbloqueo epistemológico de finales del siglo XVIII.

Hasta los años 1720-1750, las actividades de los médicos se concentraban en la demanda de los enfermos y sus enfermedades. Así fue desde la Edad Media, y puede afirmarse que los resultados científicos y terapéuticos fueron nulos. Hasta el siglo XVIII la medicina no se libró del estancamiento científico y terapéutico en el que se encontraba aprisionada desde la época medieval. A partir de ese momento comenzó a considerar otros campos distintos de los enfermos, se interesó por otros aspectos que no eran las enfermedades, y dejó de ser esencialmente clínica para comenzar a ser social.

Los cuatro grandes procesos que caracterizan a la medicina del siglo XVIII son los siguientes:

1. Aparición de una autoridad médica, que no es simplemente la autoridad del saber, de la persona erudita que sabe citar a los autores canónicos. La autoridad médica es una autoridad social que puede adoptar decisiones relativas a una ciudad, un barrio, una institución, un reglamento. Es la manifestación de lo que los alemanes denominaban *Staatsmedicin*, la medicina de Estado.

2. Aparición de un campo de intervención de la medicina distinto de las enfermedades: el aire, el agua, las construcciones, los terrenos, los desagües, etc. En el siglo XVIII todo esto fue objeto de la medicina.

3. Introducción de un aparato de medicalización colectiva, a saber, el hospital. Con anterioridad al siglo XVIII el hospital no era una institución de medicalización sino de asistencia a los pobres que esperaban la muerte en su recinto.

4. Introducción de mecanismos de administración médica; realización y comparación de estadísticas, etc.

Gracias al hospital y a todos estos controles sociales, la medicina pudo cobrar impulso, y la medicina clínica adquirió dimensiones totalmente nuevas. A medida que la medicina se convirtió en una práctica social y dejó de ser una práctica individual, se abrieron las posibilidades a la anatomía patológica, a la gran medicina hospitalaria, y a los progresos que simbolizan los nombres de Bichat, Laënnec, Bayle, y otros.

Por consiguiente, la medicina se consagra a otros campos que no son las enfermedades, y que no están por tanto regidos por la demanda del paciente; éste es un viejo fenómeno que forma parte de las características de la medicina moderna.

Pero lo que caracteriza más específicamente al período actual en el interior de esta tendencia general, es que la medicina de los últimos decenios, al ejercer una acción que va más allá de las fronteras tradicionales definidas por los enfermos y las enfermedades, comienza a intervenir en todos los campos, ninguno de los cuales le es ajeno.

Si bien en el siglo XIX la medicina ya había rebasado los límites clásicos, existían no obstante aspectos que no parecían «medicalizables». La medicina tenía un exterior y se podía concebir la existencia de una práctica corporal, una higiene, una moral de la sexualidad, etc., que no estuvieran controladas ni codificadas por la medicina. La Revolución francesa, por ejemplo, concibió una serie de proyectos de moral del cuerpo, de higiene del cuerpo, que no debían estar en modo alguno bajo control de los médicos; se soñaba con una especie de régimen político feliz, en el que la gestión del cuerpo humano, la higiene, la alimentación o el control de la sexualidad, correspondían a una conciencia colectiva y espontánea. Este ideal de una regulación no médica del cuerpo y de la conducta humana continuó durante todo el siglo XIX y lo encontramos, por ejemplo, en Raspail.*

En la situación actual, lo diabólico es que cuando queremos recurrir a un territorio exterior a la medicina nos encontramos con

* Raspail (F.-V.), *Histoire naturelle de la santé et de la maladie, suivie du formulaire pour une nouvelle méthode de traitement hygiénique et curatif*, París, Levasseur, 1843, 2 vols.

que ya ha sido medicalizado. Y cuando se quiere criticar a la medicina sus deficiencias, sus inconvenientes y sus efectos nocivos, esta crítica se hace en nombre de un saber médico más completo, más refinado y difuso.

Quisiera mencionar un ejemplo a este respecto: Illich y sus seguidores señalan que la medicina terapéutica, que interviene para responder a una sintomatología y bloquear los síntomas aparentes de las enfermedades, es una mala medicina. A ello contraponen un arte desmedicalizado de la salud, la higiene, la alimentación, el ritmo de vida, las condiciones de trabajo, la vivienda, etc. Ahora bien, ¿qué es actualmente la higiene, sino una serie de reglas establecidas y codificadas por un saber biológico y médico, cuando no es la propia autoridad médica entendida en sentido estricto la que las ha elaborado? La antimedicina sólo puede contraponer a la medicina hechos o proyectos revestidos de una cierta forma de medicina.

Voy a citar otro ejemplo tomado del campo de la psiquiatría. Puede afirmarse que la primera forma de antipsiquiatría fue el psicoanálisis, que a fines del siglo XIX constituyó un proyecto de desmedicalización de varios fenómenos que la gran sintomatología psiquiátrica de este siglo había clasificado como enfermedades. Esta antipsiquiatría es el psicoanálisis no solamente de la histeria y de la neurosis, campo que Freud trató de ganar a los códigos psiquiátricos, sino también del conjunto de la conducta cotidiana que constituye actualmente el objeto de la actividad psicoanalítica. Y aunque ahora al psicoanálisis se le opone una antipsiquiatría o un antipsicoanálisis, se trata todavía de una actividad y un discurso de tipo médico más o menos elaborado desde una perspectiva o con base en un saber médico. No se logra salir de la medicalización, y todos los esfuerzos realizados en este sentido se remiten a un saber médico.

Por último, quisiera citar otro ejemplo referido al campo de la criminalidad y a la competencia psiquiátrica en materia delictiva. La cuestión planteada en los códigos penales del siglo XIX consistía en determinar si un individuo era un enfermo mental o un delincuente. Según el código francés de 1810 no se puede ser al mismo tiempo delincuente y loco. Quien está loco no puede ser delincuente, y por tanto el acto cometido es un síntoma, no un delito, por lo que no cabe la condena.

Ahora bien, en la actualidad el individuo considerado como delincuente, y que como tal va a ser condenado, se ve sometido a examen como si fuera demente y, en definitiva, siempre se le condena en cierto modo como loco. Así lo demuestra el hecho de que, por lo menos en Francia, no se convoca al perito psiquiatra para que de-

termine si el sujeto es responsable del delito: el examen pericial se limita a verificar si el individuo es peligroso o no.

¿A qué responde el concepto de peligroso? Una de dos, o el psiquiatra responde que el sujeto no es peligroso, es decir, que no está enfermo ni muestra ningún signo patológico, y entonces no es peligroso y no hay razón para que se lo condene (su no patologización hace posible que se suprima la condena), o bien el médico afirma que el individuo es peligroso, ya que tuvo una infancia frustrada, su superego es débil, carece de sentido de la realidad, muestra una constitución paranoica, etc. En este caso el individuo es «patologizado» y se le puede encerrar, pero se le encierra porque es identificado como enfermo. De este modo, pues, la vieja dicotomía que, en los términos del Código civil, calificaba al sujeto de delincuente o de enfermo, queda totalmente eliminada. En la actualidad sólo hay dos posibilidades: la de estar un poco enfermo, y ser realmente delincuente, o ser un poco delincuente y estar realmente enfermo. El delincuente no puede librarse de su patología. Recientemente, en Francia, un ex recluso escribió un libro para explicar que si había robado no se debía a que su madre no le había querido, ni a que su superego era débil, ni tampoco a que era paranoico, sino porque había nacido para robar, y para ser un ladrón.

La preponderancia concedida a la patología se convierte en una forma general de regulación de la sociedad. La medicina carece en la actualidad de campo exterior. Fichte hablaba de «Estado comercial cerrado» para describir la situación de Prusia en 1810.* Se podría afirmar, respecto a la sociedad moderna en la que nos encontramos, que vivimos en «Estados médicos abiertos» en los que existe una medicalización sin límites. Determinadas resistencias populares a la medicalización se explican precisamente por esta predominancia perpetua y constante.

Quisiera, para terminar, exponer otra característica de la medicina moderna, a saber, lo que se podría denominar la economía política de la medicina.

Tampoco en este caso se trata de un fenómeno reciente, pues, a partir del siglo XVIII, la medicina y la salud aparecieron como un problema económico. La medicina se desarrolló a finales del siglo XVIII por razones económicas. No hay que olvidar que la primera gran epidemia estudiada en Francia en el siglo XVII, y que dio lugar

* Fichte (J. G.), *Der geschlossne Handelsstaat*, Tubinga, Coota, 1800 (*L'État commercial fermé*, Lausana, L'Âge d'homme, Col. «Raison dialectique», 1980 (trad. cast.: *El estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991).

a una recopilación nacional de datos, no era en realidad una epidemia sino una epizootía. Lo que contribuyó a la constitución de la Real Sociedad de Medicina fue una tasa catastrófica de mortalidad en una serie de rebaños del sur de Francia. La Academia de Medicina de Francia tuvo su origen en una epizootía, y no en una epidemia. Esto demuestra que los problemas económicos fueron sin duda los que motivaron el comienzo de la reorganización de la medicina.

Puede afirmarse igualmente que la gran neurología de Duchenne de Boulogne, de Charcot... nació íntimamente ligada a los accidentes ferroviarios y los accidentes de trabajo acaecidos en torno a 1860, momento en que se planteaba el problema de los seguros, la incapacidad para el trabajo, la responsabilidad civil de los patronos y de los transportistas. La cuestión económica está muy presente en la historia de la medicina moderna.

Pero lo que es específico de la situación actual es que la medicina está ligada a los grandes problemas económicos a través de un aspecto distinto del de otras épocas. En épocas pasadas lo que se exigía a la medicina era que proporcionase a la sociedad individuos fuertes, es decir, capaces de trabajar, de asegurar el mantenimiento de la fuerza de trabajo, su mejora y su reproducción. Se recurría a la medicina como a un instrumento de mantenimiento y renovación de la fuerza de trabajo para el funcionamiento de la sociedad moderna.

En la actualidad la medicina entronca con la economía por otra vía; no simplemente porque es capaz de reproducir la fuerza de trabajo, sino porque puede producir directamente una riqueza, en la medida en que la salud representa un deseo para unos y un lujo para otros. La salud, convertida en objeto de consumo que puede ser fabricado por algunos laboratorios farmacéuticos, por los médicos, etc., y consumido por otros —los enfermos posibles y reales—, adquiere una importancia económica y se introduce en el mercado.

De este modo el cuerpo humano se vio doblemente introducido en el mercado: en primer lugar, a través del salario, cuando el hombre vendió su fuerza de trabajo; y más tarde por mediación de la salud. Por consiguiente, el cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico desde el momento en que es susceptible de salud o de enfermedad, de bienestar o de malestar, de alegría o de sufrimiento, en la medida en que es objeto de sensaciones, deseos, etc.

A partir del momento en que el cuerpo humano entra en el mercado por medio del consumo de salud, aparecen diversos fenóme-

nos que provocan disfunciones en el sistema de salud y en la medicina contemporáneas.

La introducción del cuerpo humano y de la salud en el sistema de consumo y de mercado no elevó, contrariamente a lo que cabía esperar, de manera correlativa y proporcional, el nivel de salud. La introducción de la salud en un sistema económico susceptible de ser calculado y medido, puso de relieve que el nivel de salud no tiene los mismos efectos sobre la sociedad que sobre el nivel de vida. El nivel de vida se define por la capacidad de consumo de los individuos. Si el crecimiento del consumo conlleva un aumento del nivel de vida, el aumento del consumo médico no mejora, por el contrario, en la misma proporción, el nivel de salud. Los economistas de la salud estudiaron distintos hechos de esta naturaleza. Por ejemplo, Charles Levinson, en un estudio sobre la producción de la salud, que data de 1964, indicó que al aumentar en un 1% el consumo de los servicios médicos descendía en un 0,1% la tasa de mortalidad. Este desajuste puede considerarse normal, pero únicamente se produce en el marco de un modelo ideal y ficticio. A partir del momento en que el consumo médico se ubica en el medio real, se observa que las variedades del medio, en particular el consumo de alimentos, la educación y los ingresos familiares, son factores que influyen más que el consumo médico en la tasa de mortalidad. Y así por ejemplo, el aumento de los ingresos puede ejercer un efecto negativo sobre la mortalidad que es dos veces más eficaz que el consumo de medicamentos. Es decir que si los ingresos aumentan en la misma proporción que el consumo de servicios médicos, el beneficio que representa el aumento del consumo médico quedará anulado por un pequeño incremento de los ingresos. De manera análoga, la educación actúa sobre el nivel de vida en una proporción dos veces y media mayor que el consumo médico. Por consiguiente, para vivir una vida prolongada, es preferible contar con un buen nivel de educación que con un buen nivel de consumo médico.

Así pues, cuando el consumo médico se incorpora al conjunto de variables que pueden actuar sobre la tasa de mortalidad, se observa que este factor tiene el peso más débil de todos. Las estadísticas de 1970 indican que, pese a existir un aumento constante del consumo médico, la tasa de mortalidad, que es uno de los indicadores más importantes de la salud, no disminuyó, y que continúa siendo en la actualidad más elevada para los hombres que para las mujeres.

Por consiguiente, el nivel de consumo médico, y el nivel de salud, no guardan entre sí una correlación directa, lo que pone de

manifiesto la paradoja económica de un crecimiento de consumo que no va acompañado de ningún fenómeno positivo en lo relativo a la salud, la morbilidad y la mortalidad. Esta introducción de la salud en la economía política entraña otra paradoja: las transferencias sociales que se esperaban de los sistemas de la Seguridad Social no cumplen la función prevista. En realidad, hoy la desigualdad de consumo de los servicios médicos es casi tan importante como antes. Los ricos continúan utilizando los servicios médicos mucho más que los pobres, como se pone bien de manifiesto en Francia, lo que da lugar a que los consumidores más débiles, o sea, los más pobres, paguen con sus cotizaciones el superconsumo de los más ricos. Además, las investigaciones científicas, y la mayor parte de los equipamientos hospitalarios más valiosos y caros, son financiados por la Seguridad Social, mientras que los sectores privados son los más rentables porque utilizan equipos técnicamente menos complicados. Lo que se denomina en Francia hospedería hospitalaria, es decir, la hospitalización breve por motivos leves, tales como una pequeña operación, pertenece al sector privado, que de esa manera es sostenido por la financiación colectiva y social de las enfermedades.

Vemos así que la igualdad del consumo médico que se esperaba de la Seguridad Social se pervirtió en favor de un sistema que tiende cada vez más a restablecer las grandes desigualdades ante la enfermedad y la muerte que caracterizaban a la sociedad del siglo XIX. En la actualidad el derecho a una salud igual para todos está atrapado en un engranaje que lo transforma en desigualdad.

Los médicos se ven enfrentados al siguiente problema: ¿quién se beneficia de la financiación social de la medicina, de los beneficios derivados de la salud? Aparentemente los beneficiados son los médicos, pero en realidad la cosa no está tan clara. La remuneración que perciben los médicos, por importante que sea en algunos países, no representa más que una parte reducida de los beneficios económicos derivados de la enfermedad y de la salud. Quienes realmente obtienen la mayor rentabilidad de la salud son las grandes empresas farmacéuticas. En efecto, la industria farmacéutica está basada en la financiación colectiva de la salud y de la enfermedad, a través de las instituciones de la Seguridad Social, que obtienen fondos procedentes de personas que están obligadas a protegerse contra las enfermedades. Esta situación, de la que aún no son perfectamente conscientes los consumidores de la salud, es decir, los asegurados sociales, sin embargo los médicos la conocen perfectamente. Estos profesionales son cada vez más conscientes de que se

han convertido en intermediarios semiautomáticos entre la industria farmacéutica y la demanda del cliente, es decir, en simples distribuidores de medicamentos y de medicación.

Determinados hechos nos han conducido a una situación de paroxismo. Y estos hechos, en el fondo, son los mismos que existían a lo largo de todo el desarrollo médico del sistema que se produjo a partir del siglo XVIII, cuando surgió una economía política de la salud, cuando surgieron los procesos de medicalización generalizada y los mecanismos de la biohistoria. La pretendida crisis actual de la medicina no es más que una serie de fenómenos suplementarios exacerbados que modifican, sin crearla, algunos aspectos de una tendencia heredada.

La situación actual no debe ser analizada en términos de medicina o de antimedicina, de interrupción o de no interrupción de los costes, de retorno o de no retorno a una especie de higiene natural, al bucolismo paramédico. Estas alternativas carecen de sentido. En contrapartida lo que sí puede tener sentido, y precisamente por eso determinados estudios históricos presentan una cierta utilidad, es tratar de comprender en qué consistió el «despegue» sanitario y médico en las sociedades de tipo europeo, a partir del siglo XVIII. Es importante saber cuál fue el modelo utilizado entonces, y en qué medida puede ser modificado. En fin, frente a las sociedades que no conocen ese modelo de desarrollo de la medicina, sociedades que por su situación colonial o semicolonial únicamente tuvieron una relación lejana o secundaria con estas estructuras médicas, y que en la actualidad demandan una medicalización a la que tienen derecho, puesto que sufren enfermedades infecciosas que afectan a millones de personas, no es de recibo admitir el argumento según el cual, en nombre de un bucolismo antimédico, estos países cuando ya no sufran estas infecciones experimentarán, como en Europa, enfermedades degenerativas. Lo que es preciso decidir es si el modelo de desarrollo médico que conoció Europa en los siglos XVIII y XIX debe ser reproducido al pie de la letra o modificado. Es preciso averiguar en qué condiciones el modelo europeo puede ser aplicado eficazmente en estas sociedades, es decir, sin que se produzcan las consecuencias negativas que ya conocemos.

Por todo esto me parece que volver a explorar la historia de la medicina presenta un cierto interés: se trata de conocer mejor no tanto la crisis actual de la medicina, que es un concepto falso, cuanto el modelo de funcionamiento histórico que rige esta disciplina desde el siglo XVIII, con el fin de saber en qué medida es posible modificarlo.

Los economistas modernos se enfrentan a este mismo problema cuando se ven obligados a estudiar el «despegue» económico de Europa en los siglos XVII y XVIII con el fin de determinar si ese modelo de desarrollo se puede adaptar a sociedades aún no industrializadas.

Se requiere la modestia y el orgullo de esos economistas para afirmar que la medicina no debe ser rechazada ni adoptada en bloque; que la medicina forma parte de un sistema histórico; que no es una ciencia pura, y que forma parte de un sistema económico y de un sistema de poder, y que es necesario sacar a la luz los vínculos que existen entre la medicina, la economía, el poder y la sociedad para determinar en qué medida es posible rectificar o aplicar el modelo.

14. NACIMIENTO DE LA MEDICINA SOCIAL

«El nacimiento de la medicina social», *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, 6, enero-abril de 1977, págs. 89-108 (Segunda conferencia pronunciada en el marco del curso sobre medicina social que tuvo lugar en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, octubre de 1974).

En mi conferencia precedente traté de demostrar que el problema fundamental no reside en oponer la antimedicina a la medicina, sino en el desarrollo del sistema médico y del modelo seguido por el «despegue» médico y sanitario de Occidente a partir del siglo XVIII. Insistí en tres puntos a mi juicio importantes:

1. *La biohistoria*, es decir, los efectos en el ámbito biológico, de la intervención médica; la huella que puede dejar en la historia de la especie humana la fuerte intervención médica que comenzó en el siglo XVIII. De hecho, la historia de la especie humana no permaneció indiferente a la medicalización. Éste es un primer campo de estudio aún no muy bien analizado, pero ya delimitado.

Sabemos que diferentes enfermedades infecciosas desaparecieron de Occidente incluso antes de introducirse la gran quimioterapia del siglo XX. La peste, o el conjunto de enfermedades a las que los cronistas, historiadores y médicos dieron este nombre, se apaga a lo largo de los siglos XVIII y XIX sin que se conozcan las razones ni los mecanismos de esta desaparición, que debe ser estudiada.

Otro caso célebre es el de la tuberculosis. Por cada setecientos enfermos que morían de tuberculosis en 1820, sólo trescientos cincuenta corrían la misma suerte en 1882, el año en el que Koch descubrió el bacilo que le haría famoso; y cuando en 1945 se introdujo la quimioterapia, la cifra quedó reducida a cincuenta. ¿Cómo y por qué razón se produjo esta regresión de la enfermedad? ¿Cuáles son,

desde el punto de vista de la biohistoria, los mecanismos que intervinieron? No cabe la menor duda que el cambio de las condiciones socioeconómicas, los fenómenos de adaptación, los de resistencia del organismo, el propio debilitamiento del bacilo, así como las medidas de higiene y de aislamiento, ejercieron un papel importante. Los conocimientos al respecto distan de ser completos, pero sería interesante estudiar la evolución de las relaciones entre la especie humana, y su campo bacilar o vírico, y las intervenciones de la higiene, de la medicina, de las diferentes técnicas terapéuticas.

En Francia, un grupo de historiadores —como Leroy Ladurie y Jean-Pierre Peter—* comenzaron a analizar estos fenómenos, y examinaron, partiendo de estadísticas del reclutamiento militar en el siglo XIX, ciertas evoluciones somáticas de la especie humana.

2. *La medicalización,* es decir, el hecho de que la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano, se vieron englobados, a partir del siglo XVIII, en una red de medicalización cada vez más densa y más extensa, red que cuanto más funciona menos cosas deja fuera de control.

La investigación médica, cada vez más penetrante y minuciosa, y la extensión de las instituciones de salud también merecen ser estudiadas. Y esto es lo que intento hacer con algunos grupos, en el Colegio de Francia, uno de los cuales estudia el crecimiento de la hospitalización y sus mecanismos en el siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX, mientras que otros se dedican al estudio de los hospitales, y piensan realizar un estudio del hábitat, y de todo lo relacionado con él: sistema de desagües, las vías de transporte, los equipos colectivos que aseguran el funcionamiento de la vida cotidiana, concretamente, en el medio urbano.

3. *La economía de la salud,* o sea, la integración del mejoramiento de la salud, los servicios de salud y el consumo de salud en el desarrollo económico de las sociedades más privilegiadas. Éste es un problema difícil y complejo cuyos antecedentes no se conocen todavía muy bien. En Francia hay un grupo que se dedica a investigar ese tema, el *Centre d'Études et de Récherches du Bien-être* (CEREBRE), del que forman parte Alain Letourmy, Serge Karsenty y Charles Dupuy, que estudian principalmente los problemas de consumo de la salud en los últimos treinta años.

* Le Roy Ladurie (E.), Peter (J.-P.), Dumont (P.), *Anthropologie du conscrit français d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée (1819-1826)*, París, Mouton, Col. «Civilisations et Societés», 1972, pág. 28.

Analizaré a continuación, puesto que me dedico esencialmente a investigar la historia de la medicalización, algunos de los aspectos de la medicalización de las sociedades y de la población a partir del siglo XIX, adoptando como referencia el ejemplo francés, con el que estoy más familiarizado. Y me referiré concretamente al nacimiento de la medicina social.

Se observa con frecuencia que ciertos críticos de la medicina actual defienden la idea de que la medicina antigua —griega y egipcia—, o las formas de medicina de las sociedades primitivas, son medicinas sociales, colectivas, que no están centradas en el individuo. Mi ignorancia en lo que se refiere a la etnología y a la egiptología me impide opinar sobre el problema; pero, a pesar de los escasos conocimientos que poseo de la historia griega, semejante idea me deja perplejo, pues no concibo cómo se puede calificar de colectiva y social a la medicina griega.

Pero éstos no son los problemas importantes. La cuestión estriba en saber si la medicina moderna, científica, que nació a fines del siglo XVIII entre Morgagni y Bichat, con la introducción de la anatomía patológica, es o no individual. ¿Se podría afirmar, como hacen algunos, que la medicina moderna es individual porque penetró en el interior de las relaciones de mercado? La medicina moderna, en la medida en que está ligada a una economía capitalista, ¿es una medicina individual o individualista que únicamente conoce la relación de mercado del médico con el enfermo, e ignora la dimensión global, colectiva de la sociedad?

Procuraré demostrar que la medicina moderna no es una medicina individual o individualista, sino que es una medicina social cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social; la medicina es una práctica social, y sólo en alguno de sus aspectos es individualista y valora las relaciones entre el médico y el paciente.

Quisiera hacer referencia, en este sentido, al libro de Varn L. Bullough, *The Development of Medicine as a Profession: The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine,** en el que se muestra claramente el carácter individualista de la medicina medieval, mientras que la dimensión colectiva de la actividad médica es extraordinariamente discreta y limitada.

Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuer-

* Nueva York, Hafner Publications, 1965.

po, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica.

¿Cómo se produjo esta socialización? Quisiera explicar mi posición a partir de algunas hipótesis generalmente aceptadas. Es cierto que el cuerpo humano fue reconocido política y socialmente como fuerza de trabajo. Sin embargo, parece característico de la evolución de la medicina social, o sea de la propia medicina occidental, que al principio el poder médico no se preocupó del cuerpo humano en tanto que fuerza de trabajo. La medicina no estaba interesada por el cuerpo del proletario, por el cuerpo humano, como instrumento de trabajo. Hasta la segunda mitad del siglo XIX no se planteó el problema del cuerpo, de la salud y de la fuerza productiva de los individuos.

Se podrían reconstruir tres etapas de la formación de la medicina social: la medicina de Estado, la medicina urbana, y, en fin, la medicina de la fuerza de trabajo.

Medicina de Estado

La «medicina de Estado» se desarrolló principalmente en Alemania a comienzos del siglo XVIII. Sobre este problema específico conviene recordar la afirmación de Marx, para quien la economía era inglesa, la política francesa, y la filosofía alemana, pues de hecho fue en Alemania donde se formó en el siglo XVII —mucho antes que en Francia e Inglaterra— lo que se puede denominar la ciencia del Estado. El concepto de *Staatswissenchaft* es un producto de Alemania, y bajo el nombre de «ciencia de Estado» se pueden reagrupar dos aspectos que surgen, en esa época, en ese país:

—Por un lado, un saber cuyo objeto es el Estado; no sólo los recursos naturales de una sociedad, ni las condiciones de su población, sino también el funcionamiento general de la maquinaria política. Las investigaciones sobre los recursos y el funcionamiento de los Estados constituyen una especialidad, una disciplina alemana del siglo XVIII.

—Por otro lado, la expresión «ciencia de Estado» designa los métodos de los que se sirve el Estado para producir y acumular los conocimientos que le permiten garantizar su funcionamiento.

El Estado, como objeto de saber, y como instrumento y lugar de adquisición de conocimientos específicos, se desarrolló con más rapidez e intensidad en Alemania que en Francia e Inglaterra. No es fácil determinar la razón de este fenómeno, y hasta ahora los historiadores no se preocuparon en absoluto de esta cuestión del nacimiento de la ciencia de Estado o de una ciencia estatal en Alemania. A mi juicio ello se debe al hecho de que Alemania no se convirtió en Estado unitario hasta el siglo XIX, tras una yuxtaposición de cuasiEstados, pseudoEstados, pequeñas unidades muy poco «estatales». Y precisamente a medida que se forman los Estados, se van desarrollando esos conocimientos estatales y la preocupación por el propio funcionamiento del Estado. Esas pequeñas dimensiones de los Estados, su gran proximidad, sus perpetuos conflictos y enfrentamientos, la relación de fuerzas siempre desequilibradas y variables, les obligaron a sopesarse y a compararse unos con otros, a imitar sus métodos y a tratar de sustituir la fuerza por otros tipos de relación.

Mientras que los grandes Estados, como Francia e Inglaterra, podían funcionar relativamente bien, al estar provistos de poderosas maquinarias como el ejército o la policía, en Alemania la pequeña dimensión de los Estados hizo necesaria y posible esa conciencia discursiva del funcionamiento estatal de la sociedad.

Otra razón de esta evolución de la ciencia de Estado en la Alemania del siglo XVIII es la falta de desarrollo económico, o su estancamiento, tras la Guerra de los 30 años y tras los grandes tratados de Francia y Austria.

Tras el primer movimiento de desarrollo de Alemania, en la época del Renacimiento, surgió una burguesía limitada, cuyo desarrollo económico se vio bloqueado en el siglo XVII, lo que le impidió encontrar una ocupación y subsistir en el comercio, mediante la manufactura y la industria nacientes. La burguesía buscó entonces apoyo en los soberanos y formó un cuerpo de funcionarios disponibles para la maquinaria estatal que los propios príncipes tenían que orquestar para modificar las relaciones de fuerza con sus vecinos.

Esta burguesía económicamente poco activa se pasó al bando de los príncipes que se enfrentaban a una situación de lucha permanente y les ofreció sus hombres, sus capacidades, sus recursos, etc., para la organización de los Estados. De ahí que el concepto moderno de Estado, con todo su aparato, sus funcionarios, su saber, se desarrollase en Alemania antes que en otros países políticamente más poderosos, como Francia, o económicamente más desarrollados, como Inglaterra.

El Estado moderno surgió donde no había poder político ni desarrollo económico, y precisamente por esas razones negativas Prusia, el primer Estado moderno, nació en el corazón de Europa, en un área más pobre, con menos desarrollo económico y políticamente más inestable. Mientras Francia e Inglaterra se aferraban a las viejas estructuras, Prusia se convertía en el primer modelo de Estado moderno.

Estas anotaciones históricas sobre el nacimiento de la ciencia y de reflexión sobre el Estado en el siglo XVIII, sólo pretenden explicar cómo y por qué la medicina de Estado pudo aparecer antes en Alemania que en otros países.

A partir de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, en un clima político, económico y científico característico de la época dominada por el mercantilismo, todas las naciones del mundo europeo se preocupaban por la salud de su población. El mercantilismo no era simplemente una teoría económica, sino también una práctica política que consistía en regular las corrientes monetarias entre las naciones, los correspondientes flujos de mercancías y la actividad productiva de la población. La política mercantilista se basaba esencialmente en el aumento de la producción y de la población activa con el fin de establecer intercambios comerciales que permitiesen a Europa alcanzar la mayor afluencia monetaria posible, gracias a la cual podría costear el mantenimiento de los ejércitos y de toda la maquinaria que asegurase la fuerza real de un Estado en sus relaciones con los demás.

Desde esta perspectiva, Francia, Inglaterra y Austria comenzaron a evaluar la fuerza activa de su población. Así surgieron en Francia las estadísticas de natalidad y mortalidad, y en Inglaterra los grandes censos de población que se iniciaron a comienzos del siglo XVII. Pero tanto en Francia como en Inglaterra la única preocupación sanitaria del Estado consistía entonces en establecer sus tablas de natalidad y de mortalidad, convertidas en verdaderos indicadores de salud y de crecimiento de la población, sin que existiese ninguna intervención organizada para elevar el nivel de salud.

En Alemania, por el contrario, se desarrolló una práctica médica efectivamente centrada en el mejoramiento de la salud pública. Frank y Daniel, por ejemplo, propusieron, entre 1750 y 1770, programas que iban en esta dirección; fue lo que se llamó por primera vez la policía médica de un Estado. El concepto de *Medizinischepolizei*, policía médica, que se crea en 1764, supone algo más que un simple recuento de la mortalidad o de la natalidad.

La policía médica, programada en Alemania a mediados del siglo XVII, e implantada a finales del mismo siglo, y comienzos del siglo XVIII, se caracterizaba por los siguientes rasgos:

—Un sistema mucho más completo de observación de la morbilidad que el existente con las simples tablas de natalidad y mortalidad, basado en la información requerida a los hospitales y a los médicos de diferentes ciudades o regiones, y en el registro, realizado por el propio Estado, de los diferentes fenómenos epidémicos o endémicos observados.

—La normalización de la práctica y del saber médico fue otro fenómeno muy importante que conviene subrayar. Hasta entonces se dejaba en manos de la universidad, y sobre todo de la propia corporación de los médicos, la decisión sobre la formación médica y la concesión de los títulos. Surgió entonces la idea de una normalización de la enseñanza médica, y especialmente de un control estatal de los programas de enseñanza, así como la concesión de títulos. La medicina y el médico, fueron, por lo tanto, el primer objeto de la normalización. El concepto de normalización empezó a aplicarse antes al médico que al enfermo. El médico fue el primer individuo normalizado en Alemania. En Europa, ese movimiento hacia la normalización requiere ser estudiado por aquellos que se interesan por la historia de las ciencias. En Alemania se produjo la normalización de los médicos, pero en Francia, por ejemplo, la normalización de las actividades a nivel estatal se orientó, en un principio, a la industria militar, o sea, se normalizó primero la producción de cañones y fusiles, a mediados del siglo XVIII, con el fin de asegurar la utilización de cualquier tipo de fusil por cualquier soldado, la reparación de cualquier cañón en cualquier taller, etc. Una vez que se normalizaron los cañones, Francia procedió a la normalización de sus profesores. Las primeras escuelas normales destinadas a ofrecer a todos los profesores el mismo tipo de formación y, por consiguiente, el mismo nivel de competencia, se crearon en torno a 1775 y se institucionalizaron en 1790-1791. Francia normalizó sus cañones y sus profesores, mientras que Alemania normalizó a sus médicos.

—Una organización administrativa para controlar la actividad de los médicos. En Prusia, al igual que en los otros Estados de Alemania, en el ámbito de ministerio de la administración central, se encomienda la función de reunir la información que los médicos transmitían a una oficina especializada; observar cómo se realizaban las encuestas médicas sobre la población; verificar qué trata-

mientos se administraban; descubrir cuáles eran las reacciones ante la aparición de una enfermedad epidémica y, por último, expedir órdenes en función de esas informaciones centralizadas. Todo ello suponía, por tanto, la subordinación de la práctica médica a un poder administrativo superior.

—La creación de funcionarios médicos nombrados por el gobierno que asumen la responsabilidad de una región. Estos médicos obtienen su poder del ejercicio de autoridad que les confería su saber. Éste fue el proyecto adoptado por Prusia a comienzos del siglo XIX, una especie de pirámide que iba desde el médico de distrito encargado de una población de entre seis mil y diez mil habitantes, hasta los responsables de una región mucho más importante cuya población estaba comprendida entre los treinta y cinco mil y los cincuenta mil habitantes. En ese momento surge el médico en tanto que administrador de salud.

La organización de un saber médico estatal, la normalización de la profesión médica, la subordinación de los médicos a una administración general y, por último, la integración de los diferentes médicos en una organización médica de Estado, dieron lugar a una serie de fenómenos completamente nuevos que caracterizan lo que se podría denominar como una medicina de Estado.

Esta medicina de Estado, que apareció con una cierta precocidad puesto que existió con anterioridad a la creación de la gran medicina científica de Morgagni y Bichat, no tuvo por objeto la formación de una fuerza de trabajo adaptada a las necesidades de la industria que en ese momento se desarrollaba. A esa administración pública de salud no le interesaba el cuerpo de los trabajadores, sino el cuerpo de los propios individuos que, en su conjunto, constituían el Estado. No se trataba de la fuerza de trabajo, sino de la fuerza del Estado frente a estos conflictos, sin duda económicos, pero también políticos, que los enfrentaba con los países vecinos. Por eso la medicina debía perfeccionar y desarrollar esa fuerza estatal. Esta preocupación de la medicina de Estado implicaba una cierta solidaridad económico-política. Sería falso, por lo tanto, pretender vincularla al interés inmediato de obtener una fuerza de trabajo disponible y vigorosa.

El ejemplo de Alemania es también importante porque muestra cómo, de manera paradójica, la medicina moderna se inicia en el momento culminante del estatalismo. Desde la introducción de esos proyectos, en gran parte a fines del siglo XVIII y principios del XIX, desde la implantación de la medicina estatal en Alemania, nin-

gún Estado se atrevió a proponer una medicina tan claramente burocratizada, colectivizada y «estatalizada». Por consiguiente, no se produjo una transformación progresiva hacia una medicina cada vez más «estatalizada» y socializada, sino que más bien, por el contrario, la gran medicina clínica del siglo XIX estuvo inmediatamente precedida por una medicina extraordinariamente estatalizada. Los otros sistemas de medicina social de los siglos XVIII y XIX no fueron sino derivaciones atenuadas de este modelo profundamente estatalista y administrativo que estaba ya introducido en Alemania.

Ésta es la primera serie de fenómenos a la que quería referirme, fenómenos que, en general, no recibieron gran atención por parte de los historiadores de la medicina, aunque hay que exceptuar el análisis muy preciso realizado por Georges Rosen en la serie de estudios sobre las relaciones entre el cameralismo, el mercantilismo y el concepto de policía médica. El propio Rosen publicó en 1953, en el *Bulletin of History of Medicine,* un artículo sobre este problema, titulado *Cameralism and concept of medical police.** Tema que estudió posteriormente en su libro *A History of Public Health.***

MEDICINA URBANA

La segunda trayectoria del desarrollo de la medicina social está representada por el ejemplo de Francia, en donde, a finales del siglo XVIII, surgió una medicina social, al parecer no apoyada por la estructura del Estado, como en Alemania, sino por un fenómeno enteramente distinto: la urbanización. En efecto, la medicina social se desarrolló en Francia a raíz de la expansión de las estructuras urbanas.

Para saber cómo y por qué ocurrió este fenómeno hagamos un poco de historia. Es preciso imaginarse una gran ciudad francesa, entre 1750 y 1780, como una multiplicidad enmarañada de territorios heterogéneos y poderes rivales. París, por ejemplo, no formaba una unidad territorial, una región en la que se ejercía un poder único, sino que existía todo un conjunto de poderes señoriales detentados por seglares, por la Iglesia, por comunidades religiosas y por corporaciones, poderes que tenían autonomía y jurisdicción pro-

* T. XXVII, 1953, págs. 21-42 (El artículo está traducido al español, junto con otros textos, en el libro de G. Rosen, *De la policía médica a la medicina social,* México, Siglo XXI, 1985).

** Nueva York, M. D. Publications, 1958.

pias. Existían además los representantes del Estado: los representantes del poder real, el comisario de policía y los representantes de los poderes parlamentarios.

En la segunda mitad del siglo XVIII se planteó el problema de la unificación del poder urbano. En ese momento surgió la necesidad, al menos en las grandes aglomeraciones, de unificar la ciudad, de organizar el cuerpo urbano de un modo coherente y homogéneo, de gobernarlo mediante un poder único y bien reglamentado.

En este sentido entraron en juego diferentes factores. En primer lugar, indudablemente, existieron razones económicas. A medida que la ciudad se iba convirtiendo en un importante centro de mercado que centralizaba las actividades comerciales, y no simplemente en el ámbito regional, sino también a escala nacional y aun internacional, se hacía intolerable para la industria naciente la multiplicidad de jurisdicciones y de poderes. El hecho de que la ciudad no fuera sólo un lugar de mercado, sino también un lugar de producción, obligó a recurrir a mecanismos de regulación homogéneos y coherentes.

La segunda razón fue política. El desarrollo de las ciudades, la aparición de una población obrera pobre, que en el siglo XIX se convirtió en el proletariado, tenía que aumentar las tensiones políticas en el interior de las ciudades. La coexistencia de diferentes grupos pequeños —corporaciones, oficios, cuerpos, etc.—, que se oponían unos a otros, pero que se equilibraban y neutralizaban, empezó a reducirse a una especie de enfrentamiento entre ricos y pobres, plebe y burguesía, que se tradujo en disturbios y sublevaciones urbanas cada vez más numerosos y frecuentes. Los llamados motines de subsistencia —es decir, el hecho de que en un momento de subida de precios o bajada de salarios, los más pobres, al no poder alimentarse, saquearan los silos, mercados y graneros—, eran fenómenos que, si bien no fueron enteramente nuevos en el siglo XVIII, cobraron cada vez mayor ímpetu y condujeron a las grandes conmociones contemporáneas de la Revolución francesa.

Se puede afirmar, en resumen, que hasta el siglo XVII, en Europa, el peligro social estuvo en el campo. Los campesinos paupérrimos, al tener que pagar más impuestos, empuñaban la hoz y atacaban los castillos o las ciudades. Las revueltas del siglo XVII fueron revueltas campesinas, a las que después se unieron las ciudades. Por el contrario, a fines del siglo XVIII las revueltas campesinas comienzan a ceder gracias a la elevación del nivel de vida de los campesinos, pero los conflictos urbanos se vuelven cada vez más frecuentes con la formación de una plebe en vías de

proletarización. De ahí la necesidad de un verdadero poder político capaz de afrontar el problema planteado por esta población urbana.

·En estos momentos surge y se acrecienta un sentimiento de miedo, de angustia, frente a la ciudad. Por ejemplo, Cabanis, filósofo de finales del siglo XVIII, comentaba respecto a la ciudad que cada vez que los hombres se reúnen en lugares cerrados, sus costumbres y su salud se degradan. Nació entonces lo que se puede denominar el miedo urbano, un miedo a la ciudad, la angustia ante la ciudad, tan característica de la época: miedo a los talleres y a las fábricas que se están construyendo, al hacinamiento de la población, a la excesiva altura de los edificios, y también a las epidemias urbanas, a los contagios cada vez más numerosos y que se van extendiendo por la ciudad; miedo a las cloacas, a los sótanos sobre los que se construían las casas expuestas al peligro de desmoronarse:

La vida de las grandes ciudades del siglo XVIII, especialmente París, suscitaba una serie de pánicos. A este respecto puede citarse el ejemplo del cementerio de los Inocentes en el centro de París, donde eran arrojados, unos sobre otros, los cadáveres de las personas cuyos recursos o categoría social no bastaban para costear o merecer una sepultura individual. El pánico urbano era característico de la preocupación, de la inquietud político-sanitaria que se crea a medida que se desarrolla el entramado urbano. Para dominar esos fenómenos médicos y políticos que causaban una inquietud tan intensa a la población de las ciudades, particularmente a la burguesía, había que adoptar medidas.

En este momento interviene un nuevo mecanismo que cabía esperar, pero que no entra en el esquema habitual de los historiadores de la medicina. ¿Cuál fue la reacción de la clase burguesa que sin ejercer el poder, detentado por las autoridades tradicionales, lo reivindicaba para sí? Recurrió a un modelo de intervención bien conocido, pero raramente utilizado: el modelo de la cuarentena.

Desde fines de la Edad Media existía, no sólo en Francia sino en todos los países europeos, lo que podríamos denominar «un plan de urgencia». Este plan debía ser aplicado cuando la peste, o cualquier otra epidemia grave, hacía acto de presencia en la ciudad. Este plan de urgencia comprendía las siguientes medidas:

1. Todas las personas debían permanecer en casa para ser localizadas en un lugar determinado. Cada familia en su hogar y, a ser posible, cada persona en su propio aposento. Nadie debía moverse.

2. La ciudad debía de dividirse en barrios a cargo de una autoridad especialmente designada. De este jefe de distrito dependían los inspectores, que debían recorrer las calles durante el día o permanecer en las esquinas para verificar si alguien salía de su vivienda. Se trataba, pues, de un sistema de vigilancia generalizada que dividía y controlaba el espacio urbano.

3. Estos vigilantes de calle o de barrio debían presentar todos los días al alcalde de la ciudad un informe detallado de todo lo que habían observado. Se empleaba, por lo tanto, un sistema no sólo de vigilancia generalizada, sino también un sistema centralizado de información.

4. Los inspectores debían pasar revista diariamente a todas las casas de la ciudad. En todas las calles por donde pasaban pedían a cada habitante que se asomara a una determinada ventana, a fin de verificar si seguía viviendo, y anotarlo a continuación en el registro. El hecho de que una persona no apareciera en la ventana significaba que estaba enferma, que había contraído la peste, y por lo tanto que había que recogerla para trasladarla a una enfermería especial fuera de la ciudad. Se operaba, por tanto, una revisión exhaustiva de los vivos y de los muertos.

5. Se procedía a la desinfección casa por casa, con la ayuda de perfumes e inciensos.

Este plan de cuarentena representó el ideal político-médico de la buena organización sanitaria de las ciudades en el siglo XVIII. Hubo fundamentalmente dos grandes modelos de organización médica en la historia occidental: uno suscitado por la lepra, el otro por la peste.

En la Edad Media, en cuanto se descubría un caso de lepra, el leproso era inmediatamente expulsado del espacio común, de la ciudad, desterrado a un lugar confuso donde su enfermedad se mezclaba con la de otros enfermos. El mecanismo de la expulsión era el de la purificación del medio urbano. Medicalizar a un individuo significaba separarlo y, de esta manera, purificar a los demás. Era una medicina de exclusión. El propio internamiento de dementes, malhechores, pobres y vagabundos, a comienzos del siglo XVII, obedeció todavía a este sistema de pensamiento.

Existió, por el contrario, otro gran sistema político-médico que fue establecido no contra la lepra, sino contra la peste. En este caso la medicina no excluía ni expulsaba al enfermo a una región tétrica y llena de confusión. El poder político de la medicina consistía en distribuir a los individuos unos al lado de otros, aislarlos, individualizarlos, vigilarlos uno a uno, controlar su estado de salud, veri-

ficar si vivían o habían muerto, y mantener así a la sociedad en un espacio compartimentado, constantemente vigilado y controlado mediante un registro lo más completo posible de todos los fenómenos ocurridos.

Existió, pues, un esquema médico de reacción contra la lepra, fue un esquema de tipo religioso, de purificación de la ciudad, es decir, la exclusión; y existió otro, el que suscitó la peste, que no se servía del internamiento ni del reagrupamiento fuera del centro urbano, sino que, por el contrario, recurría al análisis minucioso de la ciudad, al registro permanente. El modelo religioso fue, por tanto, sustituido por el modelo militar, y la revisión militar, y no la purificación religiosa, fue la que en el fondo sirvió esencialmente de modelo a esta organización político-médica.

La medicina urbana, con sus métodos de vigilancia y de hospitalización, no fue más que un perfeccionamiento, en la segunda mitad del siglo XVIII, del esquema político-médico de la cuarentena que había aparecido a finales de la Edad Media, en los siglos XVI y XVII. La higiene pública fue una variante refinada de la cuarentena, y de este momento datan los inicios de la gran medicina urbana que surgió en la segunda mitad del siglo XVIII, y que se desarrolló sobre todo en Francia.

Los objetivos de la medicina urbana fueron esencialmente los siguientes:

1. Estudiar lugares de acumulación y de amontonamiento en el espacio urbano de los desechos que podían provocar enfermedades, lugares que generaban y difundían los fenómenos epidémicos o endémicos, fundamentalmente los cementerios. Así surgieron, entre 1740 y 1750, las protestas contra el hacinamiento de los cementerios y comenzaron los primeros grandes desplazamientos de los cementerios hacia la periferia de la ciudad en torno a 1750. En esta época apareció el cementerio individualizado, es decir, el ataúd individual, la sepultura reservada para los miembros de la familia, en donde se escribía el nombre de cada uno.

Es frecuente la creencia de que, en la sociedad moderna, el culto a los muertos se debe a las enseñanzas del cristianismo. No comparto sin embargo esta opinión. No hay nada en la teología cristiana que induzca a creer en el respeto al cadáver propiamente dicho. El Dios cristiano todopoderoso puede resucitar a los muertos aun cuando estén mezclados en el osario.

La individualización del cadáver, del ataúd y de la tumba aparecieron a fines del siglo XVIII por razones no teológico-religiosas de

respeto al cadáver, sino por motivos político-sanitarios de respeto a los vivos. Para proteger a los vivos de la influencia nefasta de los muertos, era preciso que estos últimos estuviesen clasificados tan bien —o mejor, si era posible— que los vivos.

De esta manera apareció en la periferia de las ciudades, a finales del siglo XVIII, un verdadero ejército de muertos tan perfectamente alineados como una tropa a la que se le pasa revista, pues era necesario controlar, analizar y reducir ese peligro permanente que representaban los muertos. En consecuencia, debían colocar en el campo, ordenadamente uno al lado del otro, en las grandes planicies que circundaban las ciudades.

No se trataba de una idea cristiana, sino médica, política. La mejor prueba es que cuando se pensó en el traslado del cementerio de los Inocentes de París, se acudió a Fourcroy, uno de los químicos más famosos de finales del siglo XVIII, para saber cómo había que combatir la influencia de ese cementerio, y él pidió que se trasladase; fue Fourcroy, al estudiar las relaciones del organismo vivo y el aire que se respira, quien se encargó de esta primera policía médica urbana, sancionada por el exilio de los cementerios.

Otro ejemplo es el caso de los mataderos, también situados en el centro de París, respecto a los cuales se decidió, después de consultar con la Academia de Ciencias, trasladarlos a los alrededores de la ciudad, al oeste, en La Villette.

El primer objetivo de la medicina consistía, por lo tanto, en analizar las zonas de hacinamiento, de desorden y de peligro en el interior del recinto urbano.

2. La medicina urbana tuvo un nuevo objetivo: el control de la circulación, no de la circulación de los individuos, sino de las cosas o de los elementos, esencialmente del agua y del aire.

Una vieja creencia del siglo XVIII era que el aire influía directamente sobre el organismo, porque transportaba miasmas o porque su excesiva frialdad, calor, sequedad o humedad se transmitían al organismo y, por último, porque el aire ejercía, por acción mecánica, una presión directa sobre el cuerpo. El aire era considerado uno de los grandes factores patógenos.

Pero, ¿cómo mantener las cualidades del aire en una ciudad, y lograr un aire sano, cuando éste estaba bloqueado y no podía circular entre los muros, las casas, los recintos, etc.? Surgió entonces la necesidad de abrir grandes avenidas en el espacio urbano para mantener el buen estado de salud de la población. Por consiguiente se solicitó la opinión de comisiones de la Academia de Ciencias, de médicos, químicos y otros especialistas, acerca de los mejores mé-

todos de ventilación de las ciudades. Uno de los casos más conocidos fue la destrucción de las casas. Como consecuencia de la aglomeración de las gentes y del precio de los solares, durante la Edad Media, pero también durante los siglos XVII y XVIII, algunas viviendas se construyeron en pendientes. Se consideró entonces que esas casas impedían la circulación del aire por encima de los ríos y que retenían el aire húmedo en sus márgenes, y fueron sistemáticamente demolidas. Se llegó incluso a calcular las muertes que fueron evitadas gracias al derribo de tres casas construidas sobre el *Pont-Neuf*: cuatrocientas personas por año, veinte mil en cincuenta años, etc.

Se organizaron, por lo tanto, corredores de aire, así como también de agua. En París, en 1767, un arquitecto llamado Moreau tuvo la idea precoz de proponer un plan modelo para la organización de los márgenes e islas del Sena, con el fin de que la propia corriente del río limpiara de miasmas a la ciudad.

Así pues, el segundo objetivo de la medicina urbana era el control y establecimiento de una buena circulación del agua y del aire.

3. Otra gran finalidad de la medicina urbana fue la organización de lo que se podría llamar las distribuciones y las seriaciones ¿Dónde colocar los diferentes elementos necesarios a la vida común de la ciudad? Se planteaba el problema de la posición respectiva de las fuentes y los desagües o de los pozos y los lavaderos fluviales. ¿Cómo evitar la filtración de aguas fecales en las fuentes de agua potable? ¿Cómo evitar que el aprovisionamiento del agua potable de la población no se mezclase con las aguas residuales de los lavaderos cercanos?

En la segunda mitad del siglo XVIII se consideraba que esta organización era la causa de las principales enfermedades epidémicas de las ciudades. Ello dio origen a la elaboración del primer plan hidrográfico de París, en 1742, que fue la primera investigación sobre los lugares de los que se podía extraer agua que no hubiera sido contaminada por las cloacas y sobre política de la vida fluvial. Al estallar la Revolución francesa, en 1789, la ciudad de París ya había sido detenidamente estudiada por una policía médica urbana que había establecido las directrices de lo que debería realizar una verdadera organización sanitaria de la ciudad.

Sin embargo, a fines del siglo XVIII no se tocó el tema del conflicto entre la medicina y los otros tipos de poder, como por ejemplo la propiedad privada. La política autoritaria respecto a la propiedad privada no fue esbozada en el siglo XVIII salvo en uno de sus aspec-

tos: los subterráneos. Los sótanos que pertenecían al propietario de la casa quedaban sujetos a ciertas regulaciones en cuanto a su uso y a la construcción de galerías.

Éste era el problema de la propiedad del subsuelo que se planteó en el siglo XVIII, con la aparición de la tecnología minera. Desde el momento en que se supo perforar minas profundas surgió el problema de su propiedad. A mediados del siglo XVIII se elaboró una legislación autoritaria sobre el subsuelo, que disponía que su propiedad no correspondía al dueño del suelo, sino al Estado y al rey. De esa forma el subsuelo de París fue controlado por las autoridades, mientras que el terreno de superficie, al menos en lo que concierne a la propiedad privada, no lo fue. Los espacios comunes, como los lugares de circulación, los cementerios, los osarios y los mataderos fueron controlados, lo que no sucedió con la propiedad privada hasta el siglo XIX.

La medicalización de la ciudad en el siglo XVIII fue importante por varias razones:

1. Por medio de la medicina social urbana la profesión médica entró directamente en contacto con otras ciencias afines, fundamentalmente con la química. A partir de la época de confusión en la que Paracelso y Vahelmont intentaron establecer las relaciones entre la medicina y la química, nada se había aprendido sobre esta materia. Y precisamente el análisis del agua, de las corrientes de aire, de las condiciones de vida y de la respiración fue lo que puso en contacto a la medicina y a la química. Fourcroy y Lavoisier se interesaron por el problema de la organización a partir del control del aire urbano.

La introducción de la práctica médica en un *corpus* de ciencia físico-química se hizo a través de la urbanización. No se pasó a una medicina científica a través de la medicina privada, individualizada, ni a partir de un mayor interés por el individuo. La introducción de la medicina en el funcionamiento general del discurso y del saber científicos se produjo por medio de la socialización de la medicina, por el establecimiento de una medicina colectiva, social, urbana. A ello se debió la importancia de la medicina urbana.

2. La medicina urbana no fue realmente una medicina del hombre, del cuerpo y del organismo, sino una medicina de las cosas, del aire, del agua, de las descomposiciones y de las fermentaciones; fue una medicina de las condiciones de vida del medio de existencia.

Esta medicina de las cosas ya esbozaba, antes de que el término apareciese, el concepto de medio ambiente que los naturalistas de finales del siglo XVIII, como Cuvier, iban a desarrollar. La relación entre el organismo y el medio se estableció simultáneamente en el orden de las ciencias naturales y de la medicina por mediación de la medicina urbana. No se pasó del análisis del organismo al análisis del medio ambiente. La medicina pasó del análisis del medio al de los efectos del medio sobre el organismo y, finalmente, al análisis del propio organismo. La organización de la medicina urbana fue importante para la constitución de la medicina científica.

3. Con la medicina urbana apareció, poco antes de la Revolución francesa —y es un hecho que iba a tener una importancia considerable para la medicina social— la noción de salubridad. Una de las decisiones adoptadas por la Asamblea Constituyente, entre 1790 y 1791, fue, por ejemplo, la creación de comités de salubridad en las provincias y en las principales ciudades.

Es preciso señalar que salubridad no significaba lo mismo que salud, sino que se refería al estado del medio ambiente y a sus elementos constitutivos que permitían mejorar la salud. La salubridad es la base material y social susceptible de asegurar la mejor salud posible a los individuos. Íntimamente ligado a la salubridad surgió el concepto de higiene pública en tanto que técnica de control y de modificación de los elementos del medio que pueden favorecer o perjudicar la salud.

Salubridad e insalubridad designaban el estado de las cosas y del medio en todo lo relativo a la salud: la higiene pública era el control político-científico de este medio.

El concepto de salubridad apareció, pues, al inicio de la Revolución francesa, y el de higiene pública sería el concepto que en la Francia del siglo XIX resumiría lo esencial de la medicina social. Una de las grandes revistas médicas de esta época, los *Annales d'hygiène publique et de médicine légale,* que comenzó a publicarse en 1829, se convirtió en el portavoz de la medicina social francesa.

Esta medicina distaba mucho de la medicina de Estado, tal y como ésta se definió en Alemania, pues estaba mucho más cerca de las pequeñas comunidades, las ciudades y los barrios, y al mismo tiempo no contaba con ningún instrumento específico de poder. El problema de la propiedad privada, principio sagrado, impidió que esta medicina se viese dotada de un poder fuerte. Pero si bien la *Staatsmedizin* alemana la superó por el poder que poseía, no cabe duda de que su agudeza de observación y su cientificidad fueron superiores.

Gran parte de la medicina científica del siglo XIX tuvo su origen en la experiencia de esta medicina urbana que se desarrolló a fines del siglo XVIII.

MEDICINA DE LA FUERZA DE TRABAJO

La tercera dirección de la medicina social se puede analizar a través del ejemplo inglés. La medicina de los pobres, de la fuerza de trabajo, y del obrero, no fue la primera meta de la medicina social, sino la última. En primer lugar, el Estado, en segundo lugar, la ciudad y, por último, los pobres y los trabajadores fueron el objeto de la medicalización.

Lo que caracteriza a la medicina urbana francesa es el respeto por la esfera privada y la norma de que el pobre, la plebe, el pueblo, no debía ser considerado como un elemento peligroso para la salud pública. En este sentido, el pobre, el obrero, no fueron objeto de la misma reflexión que los cementerios, los osarios, los mataderos, etc.

¿Por qué en el siglo XVIII no se planteó el problema de los pobres como fuente de peligro médico? Las razones fueron numerosas. Una fue de orden cuantitativo: el número de pobres no era todavía tan grande en las ciudades como para que la pobreza significase un peligro real. Pero hubo una razón más importante: el pobre era, en el interior de la ciudad, una condición de la actividad urbana. Los pobres de una ciudad desempeñaban de hecho toda una serie de tareas, repartían el correo, recogían la basura, retiraban de la ciudad muebles, ropas y trapos viejos que luego redistribuían o vendían... Formaban parte por tanto de la vida urbana. En esta época las casas no estaban numeradas ni había servicio postal, y nadie mejor que los pobres conocían la ciudad con todos sus recovecos. Los pobres desempeñaban una serie de funciones urbanas fundamentales, como el acarreo del agua o la eliminación de los desechos.

Los pobres, en la medida en que estaban integrados en el medio urbano, al igual que las cloacas o la canalización, desempeñaban una función indiscutible y no podían ser considerados como un peligro.

Los pobres, a su manera y en razón de la posición en la que estaban, eran bastante útiles. El problema de la pobreza no se convirtió en una amenaza, en un peligro, hasta el segundo tercio del siglo XIX. Y ello por varias razones:

1. En primer lugar, por razones políticas. Durante la Revolución francesa y en Inglaterra durante las grandes agitaciones de comien-

zos del siglo XIX, la población necesitada se transformó en una fuerza política capaz de rebelarse, o por lo menos, de participar en las revueltas.

2. En el siglo XIX se encontró un medio que sustituía en parte los servicios prestados por la plebe, tales como, por ejemplo, el establecimiento de un sistema postal y de un sistema de transporte. Estas reformas provocaron una serie de disturbios populares en protesta por esos sistemas que privaban del pan y de la posibilidad de vivir a los más pobres.

3. Con la epidemia de cólera de 1832, que comenzó en París y se propagó por toda Europa, cristalizaron una serie de temores políticos y sanitarios suscitados por la población proletaria o plebeya.

A partir de esta época, se decidió dividir el recinto urbano en sectores pobres y ricos. Se consideró que la convivencia de pobres y ricos en un medio urbano indiferenciado constituía un peligro sanitario y político para la ciudad. De este momento data el establecimiento de barrios pobres y ricos. El poder político comenzó entonces a intervenir en el derecho de la propiedad y de la vivienda privada. Éste fue el momento de la gran redistribución, bajo el Segundo Imperio, de la zona urbana de París.

Por eso hasta el siglo XIX la población plebeya urbana no fue considerada como un peligro médico.

En Inglaterra —país que experimentaba el desarrollo industrial y, por consiguiente, un desarrollo del proletariado, más rápido e importante —aparece una nueva forma de medicina social, sin que ello signifique que allí no existieran proyectos de medicina de Estado al estilo alemán. Chadwick, por ejemplo, hacia 1840, se inspiró en gran parte en los métodos alemanes para la elaboración de sus proyectos. Además, Ramsay escribió, en 1846, un libro titulado *Health and Sickness of Town Populations,** que reflejaba el contenido de la medicina urbana francesa.

La «ley de pobres» convierte esencialmente a la medicina inglesa en medicina social, en la medida en que las disposiciones de esa ley implicaban un control médico del indigente. A partir del momento en el que el pobre se beneficia del sistema de asistencia, queda obligado a someterse a varios controles médicos.

Con la «ley de pobres» surgió, de manera ambigua, un importante factor en la historia de la medicina social: la idea de una asistencia fiscalizada, de una intervención médica que constituyó un

* Londres, William Ridgway, 1846.

medio de ayudar a los más pobres a satisfacer las necesidades de salud que su pobreza les impedía alcanzar; al mismo tiempo esto permitió mantener un control mediante el cual las clases ricas, o sus representantes en el gobierno, garantizaban la salud de las clases necesitadas y, por consiguiente, la protección de la población privilegiada. Así se estableció un cordón sanitario autoritario en el interior de las ciudades entre ricos y pobres; con este fin se les ofreció a los pobres la posibilidad de recibir cuidados gratuitos al menor coste, así los ricos se libraron del riesgo de ser víctimas de fenómenos epidémicos surgidos en las clases desfavorecidas.

En la legislación médica se ve claramente la expresión del gran problema de la burguesía en la época: ¿a qué precio?, ¿en qué condiciones?, ¿cómo garantizar su seguridad política? La legislación médica contenida en la «ley de pobres» correspondía a este proceso. Pero esta ley —al igual que la asistencia-protección y la asistencia-control que implicaba— no fue más que el primer elemento de un complejo sistema cuyos otros elementos aparecieron más tarde, alrededor de 1870, con los grandes fundadores de la medicina social inglesa, principalmente John Simon, quienes completaron la legislación médica con un servicio autoritario, que no organizaba los cuidados médicos, sino el control médico de la población. Se trata de los sistemas de *Health Service*, de *Health Office*, que aparecieron en Inglaterra en 1875 y que a finales del siglo XIX se calculaba que alcanzaban casi el número de mil. Sus funciones eran las siguientes:

—Control de la vacunación, para obligar a los diferentes miembros de la población a inmunizarse.

—Organización del registro de epidemias, y de enfermedades susceptibles de transformarse en epidemias, haciendo obligatoria la declaración de enfermedades peligrosas.

—Localización de lugares insalubres y, en su caso, destrucción de estos focos de insalubridad.

El *Health Service* se situaba en la prolongación de la ley de pobres. Mientras que la «ley de pobres» implicaba el servicio médico destinado a los pobres propiamente dichos, el *Health Service* se caracterizaba por la protección de toda la población sin distinción, y por el hecho de que estaba formado por médicos que ofrecían cuidados que, sin ser individualizados, concernían a toda la población, incluían medidas preventivas que debían de ser adoptadas y, al igual que, en la medicina urbana francesa, incluían también las casas, los lugares, el medio social, etc.

Sin embargo, el análisis del funcionamiento del *Health Service* reveló que era un modo de completar en el ámbito colectivo los mismos controles garantizados por la ley de pobres. La intervención en los lugares insalubres, la verificación de las vacunas, los registros de las enfermedades, todas estas medidas, en realidad, tenían por objeto el control de las clases sociales necesitadas.

Precisamente por estas razones el control médico inglés, garantizado por los *Health Offices*, provocó, en la segunda mitad del siglo XIX, violentos fenómenos de reacción y de resistencias populares, y pequeñas insurrecciones antimédicas. Estos casos de resistencia médica fueron señalados por MacLeod en una serie de artículos publicados por la revista *Public Law,** en 1967. Creo que sería interesante analizar no sólo en Inglaterra, sino en diversos países del mundo, cómo esa medicina organizada en forma de control de la población menesterosa pudo suscitar tales reacciones. Por ejemplo, es curioso observar que los grupos religiosos disidentes, tan numerosos en los países anglosajones de religión protestante, tenían esencialmente por objeto, en los siglos XVII y XVIII, luchar contra la religión del Estado y la intervención del Estado en materia religiosa. Sin embargo, por el contrario, los que reaparecieron durante el siglo XIX tenían por finalidad combatir la medicalización, reivindicar el derecho a la vida, el derecho a enfermar, a curarse y a morir, según el propio deseo. Ese deseo de librarse de la medicalización autoritaria fue una de las características de esos múltiples grupos aparentemente religiosos, que tuvieron una intensa actividad a finales del siglo XIX, que aún mantienen hoy en día.

En los países católicos la situación fue diferente. ¿Qué sentido puede tener la peregrinación a Lourdes, desde finales del siglo XIX hasta la época actual, para los millones de peregrinos pobres que acuden allí todos los años, sino es una especie de resistencia difusa a la medicalización autoritaria de su cuerpo y de sus enfermedades?

En lugar de ver en estas prácticas religiosas un fenómeno residual de creencias arcaicas todavía no desaparecidas, ¿no habría que ver más bien una forma contemporánea de lucha política contra la medicalización políticamente autoritaria, la socialización de la medicina, el control médico que recayó principalmente sobre la

* MacLeod (R. M.), «Law, medicine and public opinion. The resistance to compulsory health legislation, 1870-1907», en *Public law. The constitutional and administrative law of de Commonwealth*, Londres, 2, 1967, primera parte, págs. 107-128; y 3, otoño de 1967, segunda parte, págs. 189-211.

población pobre? El rigor de estas prácticas todavía actuales reside en el hecho de que constituyen una reacción contra esta medicina de pobres al servicio de una clase, de esa medicina que ejemplifica bien la medicina social inglesa.

En términos generales se puede afirmar que, a diferencia de la medicina de Estado alemana del siglo XVIII, en el siglo XIX, y sobre todo en Inglaterra, apareció una medicina que consistía esencialmente en un control de la salud y del cuerpo de las clases más necesitadas, con el fin de hacerlas más aptas para el trabajo y menos peligrosas para las clases ricas.

Esa vía inglesa de la medicina tuvo porvenir, contrariamente a lo que sucedió a la medicina urbana y sobre todo a la medicina de Estado. El sistema inglés de Simon y de sus sucesores permitió, por un lado, establecer tres cosas: la asistencia médica al pobre, el control de la salud de la fuerza de trabajo, y el registro general de control de la salubridad pública, protegiendo así a las clases más ricas de los mayores peligros. Por otro lado —y en ello reside su originalidad—, permitió la realización de tres sistemas médicos superpuestos y coexistentes: una medicina asistencial dedicada a los más pobres, una medicina administrativa encargada de problemas generales, como la vacunación, las epidemias, etc., y una medicina privada que beneficiaba a quien tenía medios para pagarla.

Mientras que el sistema alemán de la medicina de Estado era costoso, y mientras que la medicina urbana francesa era un proyecto general de control sin un instrumento preciso de poder, el sistema inglés hizo posible la organización de una medicina con aspectos y formas de poder diferentes según se tratara de la medicina asistencial, la administrativa o la privada; también hizo posible la implantación de sectores bien delimitados que permitieron, a lo largo de los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del siglo XIX, la existencia de una información médica bastante completa. Con el Plan Beveridge y los sistemas médicos de los países más ricos e industrializados, el objetivo en la actualidad es hacer funcionar estos tres sectores de la medicina, si bien articulados entre sí de una manera diferente.

15. PREFACIO

«Préface», en Deleuze, G. y Guattari, F., *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Nueva York, Viking Press, 1977, págs. XI-XIV.

Durante los años 1945-1965 (me refiero a Europa), había una determinada forma correcta de pensar, un cierto estilo de discurso político, una ética propia del intelectual. Era preciso tutearse con Marx, no dejar que los particulares sueños vagabundos se alejasen demasiado de Freud, y tratar los sistemas de signos —el significante— con el mayor respeto. Tales eran entonces las tres condiciones que hacían aceptable esa singular ocupación que consiste en escribir y enunciar una parte de la verdad sobre uno mismo y sobre la propia época.

A esos años les sucedieron cinco años breves, apasionados, cinco años de júbilo y de enigmas. A las puertas de nuestro mundo Vietnam constituyó el primer gran golpe asestado a los poderes constituidos... Pero, ¿qué ocurría entre nosotros, en el interior de nuestro propio recinto? ¿Se producía una amalgama entre política revolucionaria y antirrepresiva? ¿Se declaraba una guerra que cabía librar en dos frentes: contra la explotación social y la represión psíquica? ¿O más bien lo que se producía era una subida de la libido modelada por los conflictos entre las clases? Todo es posible. En cualquier caso los acontecimientos de aquellos años fueron explicados apelando a esta interpretación habitual y dualista. El sueño que, entre la Primera Guerra Mundial y el advenimiento del fascismo, había encandilado a las fracciones más utópicas de Europa —la Alemania de Wilhelm Reich y la Francia de los surrealistas— había retornado para abrasar la propia realidad: Marx y Freud, iluminados ahora por la misma incandescencia.

Pero, ¿fue realmente esto lo que ocurrió? ¿De verdad se trataba de retomar el proyecto utópico de los años treinta a escala, esta vez, de la práctica histórica? ¿O más bien lo que se produjo fue, por

el contrario, un movimiento hacia luchas políticas que no se adecuaban ya al modelo prescrito por la tradición marxista, un movimiento tendente a una experiencia y a una tecnología del deseo que ya no eran freudianas? Sin duda se desplegaron los viejos estandartes, pero el combate se desplazó y se conquistaron nuevos territorios.

El anti-Edipo muestra, ante todo, la extensión del terreno ocupado, pero muestra también mucho más. No se disipa empecinándose en denigrar viejos ídolos, pese a que ironiza bastante respecto a Freud. Esta obra nos incita, sobre todo, a ir más lejos.

Sería un error leer *El anti-Edipo* como si fuese *la nueva referencia canónica* para la teoría (ya saben, esa famosa teoría que tantas veces se nos anuncia y que, al fin, lo abarcará todo, que es absolutamente totalizante y tranquilizadora, la teoría de la que, según se nos dice, «tenemos tanta necesidad» en esta época de dispersión y de especialización en la que ha desaparecido «la esperanza»). No hay que buscar «una filosofía» en esta extraordinaria profusión de nociones nuevas y de conceptos sorprendentes: *El anti-Edipo* no es un Hegel de relumbrón. Me parece que la mejor manera de leer *El anti-Edipo* es abordándolo como «un arte», entendiendo arte en un sentido parecido al que le conferimos, por ejemplo, cuando hablamos de «un arte erótico». Sustentándose en nociones aparentemente abstractas de multiplicidades, flujos, dispositivos, ramificaciones, el análisis de la relación del deseo con la realidad, y con «la máquina» capitalista, proporciona respuestas a cuestiones concretas, cuestiones en las que cuenta menos *el por qué* de las cosas que *el cómo*. ¿Cómo se introduce el deseo en el pensamiento, en el discurso, en la acción? ¿Cómo puede desplegar el deseo sus fuerzas en la esfera de la política, e intensificarse en el proceso de derrocamiento del orden establecido? *Ars erótica, ars theorética, ars política*.

El anti-Edipo se enfrenta a los tres adversarios siguientes, tres adversarios que no tienen la misma fuerza, que representan grados diversos de amenaza, y que libran combate por medios diferentes:

1. Los ascetas políticos, los militantes taciturnos, los terroristas de la teoría, aquellos que querrían preservar el orden puro de la política y del discurso político. Los burócratas de la revolución y los funcionarios de la verdad.

2. Los tristes técnicos del deseo, los psicoanalistas y los semiólogos, que registran cada signo y cada síntoma, y a quienes les gustaría reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y de la carencia.

3. En fin, el enemigo principal, el adversario estratégico (puesto que la oposición de *El anti-Edipo* a sus otros enemigos constituye más bien un compromiso táctico) es el fascismo. Y no sólo el fascismo histórico de Hitler y de Mussolini —que tan bien supo movilizar y servirse del deseo de las masas—, sino también el fascismo que está en todos nosotros, que asedia nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos lleva a amar el poder, a desear eso mismo que nos subyuga y nos explota.

Yo diría que *El anti-Edipo* (espero que sus autores me perdonen) es un libro de ética, el primer libro de ética que se ha escrito en Francia desde hace mucho tiempo (posiblemente por eso su éxito no se limitó a una «audiencia» específica: ser anti-Edipo se ha convertido en un estilo de vida, en un modo de pensar y de vivir). ¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar al fascismo que se instaló en nuestro comportamiento? Los moralistas cristianos seguían el rastro de la carne que se había alojado en los repliegues del alma. Por su parte, Deleuze y Guattari acechan las más ínfimas huellas de la presencia del fascismo en los cuerpos.

Rindiendo un modesto homenaje a san Francisco de Sales, se podría decir que *El anti-Edipo* es una *Introducción a la vida no fascista.*[*]

Este arte de vivir, contrario a todas las formas de fascismo, tanto si ya están instaladas, como si están a punto de estarlo, va acompañado de toda una serie de principios esenciales que, si tuviese que realizar un gran libro, un manual, una guía de la vida cotidiana, resumiría de la forma siguiente:

—liberad la acción política de cualquier forma de paranoia unitaria y totalizante;

—haced crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, más que por subdivisión y jerarquización piramidal;

—soltad las amarras de las viejas categorías de lo negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la carencia), que el pensamiento occidental ha sacralizado durante tanto tiempo, en tanto que for-

* Francisco de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1604), Lyon, Pierre Rigaud, 1609.

ma de poder y modo de acceso a la realidad. Preferid lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, las articulaciones móviles a los sistemas. Considerad que lo que es productivo no es sedentario sino nómada;

—no penséis que hay que estar triste para ser militante, incluso si lo que se combate es abominable. Lo que posee una fuerza revolucionaria es el vínculo del deseo con la realidad (y no su fuga en las formas de la representación);

—no os sirváis del pensamiento para proporcionar a una práctica política un valor de verdad; ni os sirváis de la acción política para desacreditar un pensamiento, como si éste no fuese más que pura especulación. Serviros de la práctica política como de un catalizador del pensamiento, y del análisis, como de un multiplicador de las formas y de los espacios de intervención de la acción política;

—no exijáis de la política que restablezca «los derechos» del individuo tal y como la filosofía los ha definido. El individuo es el producto del poder. Lo que hay que hacer es «desindividualizar» mediante la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que una a individuos jerarquizados, sino un constante generador de «desindividualización»;

—no os enamoréis del poder.

Incluso se podría decir que a Deleuze y Guattari les gusta tan poco el poder que han pretendido neutralizar los efectos de poder ligados a su propio discurso. De ahí los juegos y las trampas que se encuentran dispersas por todo el libro, y que hacen de su traducción una proeza. No son sin embargo las trampas familiares de la retórica, esas trampas con las que se pretende seducir al lector sin que él se dé cuenta de la manipulación, y que terminan por ganarlo para la causa de los autores contra su voluntad. Las trampas de *El anti-Edipo* son las trampas del humor: invitaciones incesantes a dejarse expulsar, a irse del texto dando un portazo. El libro incita a veces a pensar que únicamente hay humor y juego allí donde, sin embargo, ocurre algo esencial, algo de la mayor seriedad, el asedio a todas las formas de fascismo, desde aquellas, colosales, que nos rodean y nos aplastan, hasta ésas otras formas menudas que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas.

16. LA VIDA DE LOS HOMBRES INFAMES

«La vie des hommes infâmes», *Les Cahiers du chemin*, nº 29, 15 de enero de 1977, págs. 12-29.

La exhumación de los archivos del encierro del Hospital General y de la Bastilla es un proyecto constante de Foucault a partir de la *Historia de la locura*. Foucault trabajó en él e invitó a trabajar a otros en diversas ocasiones. Lo que iba a ser una antología de textos —el presente texto estaba destinado a ser su introducción— se convirtió en una colección en 1978 con «Les Vies parallèles» (Gallimard), en dónde Foucault publicó la memoria de Herculine Barbin, y más tarde, en 1979, *Le Cercle amoreux d' Henri Legrand*, a partir de manuscritos criptográficos conservados en la Biblioteca Nacional de París, transcritos y presentados por Jean-Paul y Paul-Ursin Dumont. Sin embargo, en 1979, Foucault propone a la historiadora Arlette Farge, que acababa de publicar *Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle* (Col. «Archives», Julliard/Gallimard) examinar los manuscritos reunidos para la antología. De esta colaboración nace *Le désordre des familles* (Col. «Archives», Julliard/Gallimard, 1982) sobre las *lettres de cachet*.

Éste no es un libro de historia. En esta selección es inútil buscar otra norma que no sea mi propio goce, mi placer, una emoción, la risa, la sorpresa, un particular escalofrío, o algún otro sentimiento que resulta ahora difícil de calibrar puesto que ya ha pasado el momento en el que descubrí estos textos.

Estamos más bien ante una antología de vidas, existencias contadas en pocas líneas o en pocas páginas, desgracias y aventuras infinitas recogidas en un puñado de palabras. Vidas breves, encontradas al azar en libros y documentos. *Exempla* que, en contraposición con los que los eruditos recogían en el decurso de sus lecturas, son espejos que inclinan menos a servir de lecciones de meditación

que a producir efectos breves cuya fuerza se agota casi en el instante. El término de «avisos» podría servir muy bien para designarlos en razón de la doble referencia que ese término encierra: brevedad en la narración y realidad de los sucesos consignados; y es que la concentración de cosas dichas contenidas en estos textos es tal, que no se sabe si la intensidad que los atraviesa se debe más al carácter centelleante de las palabras, o a la violencia de los hechos que bullen en ellos. Vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas; tal es lo que he pretendido reunir en este herbolario.

La idea surgió un día, estoy casi seguro de ello, cuando leía en la Biblioteca Nacional un registro de ingresos redactado en los comienzos del siglo XVIII. Creo recordar incluso que la idea surgió de la lectura de las dos noticias siguientes:

> Mathurin Milan, ingresó en el Hospital de Charenton el 31 de agosto de 1707: «Su locura consistió siempre en ocultarse de su familia, en llevar una vida oscura en el campo, tener pleitos, prestar con usura y a fondo perdido, en pasear su pobre mente por rutas desconocidas, y en creerse capaz de ocupar los mejores empleos».
>
> Jean Antoine Touzard ingresó en el castillo de Bicêtre el 21 de abril de 1701: «Apóstata recoleto, sedicioso, capaz de los mayores crímenes, sodomita y ateo hasta la saciedad; es un verdadero monstruo de abominación y es preferible que reviente a que quede libre».

Me costaría trabajo expresar con exactitud lo que sentí cuando leí estos fragmentos y muchos otros semejantes. Se trata sin duda de una de esas impresiones de las que se dice que son «físicas», como si pudiesen existir sensaciones de otro tipo. Y confieso que estos «avisos» que resucitaban de repente, tras dos siglos y medio de silencio, han conmovido en mi interior más fibras que lo que comúnmente se conoce como literatura, sin que pueda aún hoy afirmar si me emocionó más la belleza de ese estilo clásico bordado en pocas frases en torno a personajes sin duda miserables, o los excesos, la mezcla de sombría obstinación y la perversidad de esas vidas en las que se siente a la vez, bajo palabras lisas como cantos rodados, la derrota y el encarnizamiento.

Hace mucho tiempo ya me serví de documentos de este tipo en uno de mis libros. Si lo hice así entonces se debió sin duda a esa vibración que me conmueve todavía hoy cuando me vuelvo a encontrar con esas vidas íntimas convertidas en brasas muertas en las pocas frases que las aniquilaron. Mi sueño habría sido restituirlas

en su intensidad analizándolas. Carente del talento necesario para hacerlo me he contentado con darles vueltas; me he atenido a los textos en su aridez; he buscado cuál era su razón de ser, a qué instituciones o a qué práctica política se referían; intenté saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la nuestra que estas existencias fuesen «apagadas» (del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal); vidas como las de un monje escandaloso o un usurero fantasioso e inconsecuente; intenté averiguar por qué se quiso impedir con tanto celo que esas pobres mentes vagasen por rutas sin nombre. Sin embargo las primeras intensidades sentidas que me habían motivado permanecían al margen. Y puesto que existía el riesgo de que se perdiesen, de que mi discurso fuese incapaz de estar a la altura que tales sensaciones exigían, me pareció que lo mejor era mantenerlas en la misma forma en la que me impresionaron.

De aquí procede la idea de esta antología realizada un poco para la ocasión. La galería ha sido compuesta sin prisa y sin un objeto claramente definido. Durante mucho tiempo pensé presentar estos textos siguiendo un orden sistemático y acompañándolos de cortas y rudimentarias explicaciones, de tal forma que pudiesen expresar un mínimo de sentido histórico. He renunciado a ello por la razón que explicaré más adelante. Decidí pues reunir simplemente un determinado número de textos en razón de la intensidad que a mi juicio poseen; los he acompañado de algunos preliminares y los he distribuido de modo que preserven —de la forma menos mala posible— el efecto de cada uno de ellos. Mi incapacidad me ha forzado al frugal lirismo de la cita.

Este libro, mucho menos aún que los otros, no hará las delicias de los historiadores. ¿Libro de humor y puramente subjetivo? Yo diría más bien —lo que viene a ser lo mismo— que es un libro de convención y de juego, el libro de una pequeña manía que construyó su propio sistema. A mi juicio el poema del usurero fantástico o el del recoleto sodomita me han servido, desde el principio al fin, de modelo. Para poder sintonizar con esas existencias fulgurantes, con esos poemas-vida, me impuse las sencillas reglas siguientes:

—Que se tratase de personajes que realmente hubiesen existido.

—Que sus existencias hubiesen sido a la vez oscuras y desgraciadas.

—Que esas vidas fuesen narradas en pocas páginas o, mejor, en pocas frases, de la forma más escueta.

—Que esos relatos no contuviesen simplemente extrañas o patéticas anécdotas, sino que, de una forma o de otra, puesto que se

trataba de demandas, denuncias, órdenes o informes, formasen parte realmente de la minúscula historia de esas vidas, de su infortunio, de su rabia o de su incierta locura.

—Y, en fin, que del choque producido entre esos relatos y esas vidas, surgiese para nosotros, aún hoy, un extraño efecto, mezcla a la vez de belleza y de espanto.

Estas reglas pueden parecer arbitrarias, por eso conviene que me detenga un poco más en ellas.

Quise que se tratase de existencias reales, que fuese posible asignarles un lugar y una fecha, que detrás de esos nombres que ya no dicen nada, más allá de esas palabras rápidas que en la mayoría de los casos muy bien podrían ser falsas, engañosas, injustas, ultrajantes, hayan existido hombres que vivieron y murieron, sufrimientos, maldades, envidias, vociferaciones. Suprimí pues todo aquello que pudiera resultar producto de la imaginación o de la literatura. Ninguno de los héroes negros que los literatos han podido inventar me ha parecido tan intenso como esos fabricantes de zuecos, esos soldados desertores, esos vendedores ambulantes, grabadores, monjes vagabundos, todos ellos enfebrecidos, escandalosos e infames por el hecho sin duda de que sabemos que han existido. He excluido todos los textos que pudiesen ser memorias, recuerdos, descripciones de conjunto, en fin, todos aquellos que daban buena cuenta de la realidad pero, manteniendo en relación con ella la distancia de la mirada, de la memoria, de la curiosidad o del divertimento. He decidido que estos textos tuviesen siempre una relación, o mejor, la mayor relación posible con la realidad: no solamente que se refieran a ella, sino que la produzcan, que sean una pieza de la dramaturgia de lo real, que constituyan el instrumento de la venganza, el arma del rencor, el episodio de una batalla, el gesto de la desesperanza o de la envidia, una súplica o una orden. No he pretendido reunir textos que fuesen fieles a la realidad de otros, o que mereciesen ser seleccionados por su valor representativo, sino textos que han jugado un papel en esa vida real de la que hablan y que, en contrapartida, se encuentran, aunque se expresen de forma inexacta, enfática o hipócrita, atravesados por ella: fragmentos de discursos que arrastran fragmentos de una realidad de la que forman parte. No se trata de una recopilación de retratos; lo que encontrarán aquí son trampas, armas, gritos, gestos, actitudes, engaños, intrigas en las que las palabras han sido sus vehículos. En esas cortas frases se «han jugado» vidas reales; con ello no quiero decir que esas vidas estén en ellas representadas, sino que en cierta medida

al menos esas palabras decidieron sobre su libertad, su desgracia, con frecuencia sobre su muerte y en todo caso sobre su destino. Estos discursos han atravesado realmente determinadas vidas, ya que en ellos se jugaron y se perdieron existencias humanas.

Quise que estos personajes fuesen por sí mismos oscuros, que no estuviesen destinados a ningún tipo de gloria, que no estuviesen dotados de ninguna de esas grandezas instituidas y valoradas —nacimiento, fortuna, santidad, heroísmo o genialidad—, que perteneciesen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro, que en sus desgracias, en sus pasiones, en sus amores y en sus odios, hubiese un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado, que, en consecuencia, estas vidas hayan estado animadas por la violencia, la energía y el exceso en la maldad, la villanía, la bajeza, la obstinación y la desventura, cualidades todas que les proporcionaban a los ojos de sus conocidos, y en contraste mismo con su mediocridad, una especie de grandeza escalofriante o deplorable. Me acerqué pues a la búsqueda de esta especie de partículas dotadas de una energía tanto más grande cuanto más pequeñas y difíciles eran de discernir.

Para que algo de esas vidas llegase hasta nosotros fue preciso, por tanto, que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizás debido, permanecer fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra, sin duda, habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria. El poder que ha acechado estas vidas, que las ha perseguido, que, aunque sólo fuese por un instante, ha prestado atención a sus lamentos y a sus pequeños estrépitos, y que las marcó con un zarpazo, ese poder fue el que provocó las propias palabras que de estos seres nos quedan, bien porque alguien se dirigió a él para denunciar, quejarse, solicitar o suplicar, bien porque el propio poder hubiese decidido intervenir para juzgar y decidir sobre su suerte con breves frases. Todas estas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso, y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas, han dejado trazos —breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos— gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser «en estado libre». Únicamente podemos llegar a ellas a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos del poder y las relaciones de poder.

Alguien me dirá: he aquí de nuevo, una vez más, la incapacidad para franquear la frontera, para pasar al otro lado, para escuchar y

hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir. ¿Por qué no ir a escuchar esas vidas allí donde están, allí donde hablan por sí mismas? Pero, podríamos preguntarnos en primer lugar si nos quedaría algo de lo que ellas han sido, en su violencia o en su desgracia singular, si en un momento dado no se hubiesen cruzado con el poder y despertado sus fuerzas. ¿No constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad el hecho de que el destino adquiera la forma de la relación con el poder, de la lucha con o contra él? El punto más intenso de estas vidas, aquel en el que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o esquivar sus trampas. Las breves y estridentes palabras que van y vienen entre el poder y estas existencias insustanciales constituyen para ellas el único momento que les fue concedido; ese instante les proporcionó el pequeño fulgor que les permitió atravesar el tiempo y situarse ante nosotros como un breve relámpago.

Pretendí, en suma, reunir algunos rudimentos para una leyenda de los hombres oscuros, a partir de los discursos en los que, en la desgracia o en el resentimiento, aquéllos entran en relación con el poder.

Hablo de «leyenda», porque aquí se produce, como en todas las leyendas, un cierto equívoco entre lo ficticio y lo real, aunque en este caso las razones se invierten. Lo legendario, cualquiera que sea su núcleo de realidad, no es nada más, en último término, que la suma de lo que se dice. Es algo indiferente a la existencia o inexistencia de aquel a quien transmite la gloria. Si el héroe existió, la leyenda lo recubre con tantos prodigios, lo enriquece de tantos atributos imposibles que es, o casi es, como si no hubiese vivido. Y si se trata de un ser puramente imaginario la leyenda transmite acerca de él tantos relatos insistentes que adquiere el espesor histórico propio de alguien que realmente hubiese existido. En los textos que siguen la existencia de estos hombres y de estas mujeres se reduce exactamente a lo que de ellos se dice; nada sabemos acerca de lo que fueron o de lo que hicieron, salvo lo que vehiculan estas frases. En este caso es la escasez, y no la prolijidad, lo que hace que se entremezclen la ficción y lo real. Al no haber sido nadie en la historia, al no haber intervenido en los acontecimientos o no haber desempeñado ningún papel apreciable en la vida de las personas importantes, al no haber dejado ningún indicio que pueda conducir hasta ellos, únicamente tienen y tendrán exis-

tencia al abrigo precario de esas palabras. Y gracias a los textos que hablan de ellos llegan hasta nosotros sin poseer más índices de realidad que los que trazan *La leyenda dorada** o una novela de aventuras. Esta pura existencia verbal, que hace de estos desgraciados, o de estos facinerosos, seres casi de ficción, la deben precisamente a su desaparición casi total, a esa especie de buena o de mala suerte que permitió que sobreviviesen, gracias al azar de documentos reencontrados, algunas escasas palabras que hablan de ellos, o que ellos mismos pronunciaron. Leyenda negra, pero sobre todo leyenda escueta, reducida a lo que fue dicho hace tiempo y que innumerables peripecias han conservado para nosotros.

Otro rasgo de esta leyenda negra consiste precisamente en eso, en que, a diferencia de la leyenda dorada, no ha sido transmitida por lo que se considera una necesidad profunda, siguiendo un proceso continuo. Es una leyenda por naturaleza sin tradición, que sólo puede llegar hasta nosotros a través de rupturas, tachaduras, olvidos, entrecruzamientos, reapariciones. El azar la guía desde el principio. Fue preciso ante todo que una constelación de circunstancias se diesen cita, contra toda esperanza, sobre el individuo más oscuro, sobre su vida mediocre, sus defectos en último término bastante corrientes, para que la mirada del poder cayese sobre él junto con el estallido de su cólera. El azar ha hecho que la vigilancia de los responsables o de las instituciones, destinadas sin duda a borrar todo desorden, prefiriesen a un sujeto en vez de a otro, a ese monje escandaloso, a esa mujer golpeada, a ese borracho inveterado y furioso, a ese comerciante que no cesa de querellarse, en lugar de a tantos otros que a su lado no han producido menos alborotos. Y después ha sido preciso que entre tantos documentos perdidos y dispersos sea éste, en lugar de aquél, el que haya llegado hasta nosotros, el que haya sido reencontrado y leído, de tal suerte que entre esos seres sin importancia y nosotros, que no tenemos más importancia que ellos, no existe ninguna relación de necesidad. No había ninguna posibilidad de que estos individuos, con su vida y sus desgracias, surgiesen de la sombra en lugar de tantos otros que permanecen en ella. Podemos regocijarnos como si se tratara de una venganza de la suerte que permite que esta gente absolutamente sin gloria surja en medio de tantos muertos, gesticule aún, manifieste permanentemente su rabia, su aflicción o su inven-

* Título de un libro, compuesto a mediados del siglo XIII por el dominico Jacques Voragine, en el que se recogen vidas de santos. *La légende dorée*, París, Garnier-Flammarion, nº 132-133, 1967, 2 vol. (trad. cast.: *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2 t.).

cible empecinamiento en vagar sin cesar, lo que posiblemente compensa la mala suerte que había hecho concentrarse en ella, a pesar de su modestia y su anonimato, al rayo del poder.

Vidas que son como si no hubiesen existido, vidas que sobreviven gracias a la colisión con el poder que no ha querido aniquilarlas o, al menos, borrarlas de un plumazo, vidas que retornan por múltiples meandros azarosos: tales son las infamias de las que yo he querido reunir aquí algunos trazos. Existe una falsa infamia de la que se benefician hombres que causan espanto o escándalo como Gilles de Rais, Guillery o Cartouche, Sade y Lacenaire. Aparentemente infames a causa de los recuerdos abominables que han dejado, de las maldades que se les atribuyen, del respetuoso terror que han inspirado; ellos son los hombres de leyenda gloriosa, pese a que las razones de su fama se contrapongan a las que hicieron o deberían hacer la grandeza de los hombres. Su infamia no es sino una modalidad de la universal *fama*. Pero el apóstata recoleto, las pobres almas perdidas por caminos ignotos, todos ellos son infames de pleno derecho, ya que no existen más que gracias exclusivamente a la concisas y terribles palabras que estaban destinadas a convertirlos para siempre en seres indignos de la memoria de los hombres. El azar quiso que fuesen esas palabras, únicamente esas lacónicas palabras, las que permaneciesen. Su retorno ahora a lo real se hace a partir de la misma forma utilizada para expulsarlos del mundo. Es inútil buscar en ellos otros rostros, o sospechar otra grandeza; ellos son algo solamente a través de aquello mediante lo cual se les quiso destruir: ni más ni menos. Tal es la infamia estricta, la que, por no estar mezclada ni con el escándalo ambiguo, ni con una sorda admiración, no conlleva ningún tipo de gloria.

Me doy perfecta cuenta de que los textos escogidos implican una selección mezquina, reducida, y un poco monótona, si la comparamos con el gran registro de la historia universal de la infamia que reuniría en parte las huellas traídas de todas partes y de todos los tiempos. Son documentos que datan más o menos del mismo intervalo de años, es decir, entre 1660 y 1760, y que proceden de la misma fuente: archivos de encierro, archivos policiales, órdenes reales y *lettres de cachet*. Imaginémonos que éste es un primer volumen, y que la *Vida de los hombres infames* podrá abarcar en el futuro a otros tiempos y a otros lugares.

Elegí este período, y este tipo de textos, en razón de una vieja familiaridad. Pero si el placer que me proporcionan desde hace años aún no se ha desvanecido, y si vuelvo hoy sobre ellos una vez más, es porque sospecho que marcan el comienzo, en todo caso un acon-

tecimiento importante, en el que se entrecruzaron mecanismos políticos y efectos de discurso.

Estos textos de los siglos XVII y XVIII poseen (sobre todo si los comparamos con la simpleza administrativa y policial que predominó más tarde) una luminosidad fulgurante, revelan al filo del lenguaje un esplendor, una violencia que desmiente, al menos a nuestros ojos, la pequeñez del caso y la mezquindad bastante vergonzosa de las intenciones. Las más lamentables vidas son descritas aquí con las implicaciones o el énfasis que parecen convenir a las vidas más trágicas. Estamos ante un efecto cómico, ya que resulta algo ridículo apelar a todo el poder de las palabras, y a través de ellas a la soberanía del cielo y de la tierra, cuando se trata de desórdenes insignificantes o de desgracias tan comunes: «Postrado por el peso del más insoportable dolor, Duchesne, de profesión empleado, osa con humilde y respetuosa confianza ponerse a los pies de Vuestra Majestad para implorar su justicia contra la más malvada de todas las mujeres (...) ¿Qué esperanza puede aún poseer el infortunado que, reducido a la última expresión, recurre hoy a Vuestra Majestad tras haber agotado todas las vías de dulzura, de amonestaciones y de contemplaciones para hacer volver al cumplimiento de sus deberes a una mujer desposeída del más mínimo sentimiento de religión, de honor, de probidad e incluso de humanidad? Tal es, Señor, el estado de postración de este desgraciado que se atreve a hacer oír su lastimosa voz en los oídos de Vuestra Majestad». O también el caso de esa nodriza abandonada que solicita la detención de su marido en nombre de sus cuatro hijos «que posiblemente sólo pueden esperar de su padre un terrible ejemplo de los efectos del desorden. Su justicia, Monseñor, les ahorrará una tan deshonrosa instrucción, y a mí, y a mi familia, el oprobio y la infamia, y colocará a un mal ciudadano en situación de no dañar a la sociedad». Posiblemente estas palabras harán sonreír, pero conviene no olvidar que a esta grandilocuencia, que no es grandilocuente más que por la pequeñez de las cosas a las que se aplica, el poder responde con sus propios términos que tampoco nos parecen muy mesurados, con la diferencia sin embargo de que en sus palabras se vehicula la potencia de sus decisiones; y su solemnidad puede justificarse no tanto por la importancia de lo que castiga cuanto por el rigor del castigo que impone. Si se encierra a una hechicera se debe a que «existen pocos crímenes que ella no haya cometido y ninguno que no pueda cometer. Así pues es ley de caridad y de justicia librar para siempre al público de una mujer tan peligrosa que roba, engaña y escandaliza impunemente después de

tantos años» o el caso que se refiere a un joven calavera, mal hijo y libertino: «Es un monstruo de libertinaje e impiedad (...) Posee el hábito de todos los vicios: timador, indócil, impetuoso, violento, capaz de atentar contra la vida de su padre deliberadamente... y además anda en compañía de las mujeres de la más degradante prostitución. Todas las reconvenciones que se le hacen sobre sus malos pasos y sus desórdenes no causan ninguna impresión en su corazón, pues se limita a responder con una perversa sonrisa que deja traslucir su cerrazón y suscita la convicción de su incurabilidad». La menor extravagancia se convierte en algo abominable, al menos en el discurso de la invectiva y de lo execrable. Estas mujeres inmorales, y estos jóvenes furiosos, no palidecen al lado de Nerón o de Rodogune. El discurso del poder en la Época Clásica, al igual que el discurso que se dirige a él, engendra monstruos. ¿A qué se debe este teatro tan enfático de lo cotidiano?

La incardinación del poder en la vida cotidiana había sido organizada en gran medida por el cristianismo en torno a la confesión: obligación de traducir al hilo del lenguaje el mundo minúsculo de todos los días, las faltas banales, las debilidades casi imperceptibles, e incluso las turbaciones de pensamientos, intenciones y deseos; ritual de confesión en el que aquel que habla es al mismo tiempo aquel del que se habla; oscurecimiento de lo que se dice en su enunciado mismo, pero anulación también de la propia confesión que debe permanecer en secreto, y no dejar tras de sí otros signos que no sean las huellas del arrepentimiento y las obras de penitencia. El Occidente cristiano inventó esta sorprendente coacción que impuso a todos y cada uno la obligación de decirlo todo para borrarlo todo, de formular hasta la menores faltas en un murmullo ininterrumpido, encarnizado y exhaustivo, al que nada debía escapar pero que, al mismo tiempo, no debía sobrevivir ni un instante. Centenares de millones de hombres durante siglos se vieron obligados a confesar el mal en primera persona, en un susurro obligado y furtivo.

Sin embargo, a partir de un momento, que puede situarse a finales del siglo XVII, este mecanismo se encontró enmarcado y desbordado por otro cuyo funcionamiento era muy distinto. La gestión es ahora administrativa y ya no religiosa; un mecanismo de archivo y ya no de perdón. El objetivo buscado era, no obstante, el mismo, al menos en parte: verbalización de lo cotidiano, viaje por el universo ínfimo de las irregularidades y de los desórdenes sin importancia. La confesión ahora ya no juega el papel eminente que el cristianismo le había conferido. Para este nuevo encasi-

llamiento se utilizan de forma sistemática procedimientos antiguos hasta entonces muy locales, tales como la denuncia, la querella, la encuesta, el informe, la delación, el interrogatorio. Y todo lo dicho se registra por escrito, se acumula, da lugar a historiales y archivos. La voz única, instantánea y sin huellas de la confesión penitencial que borraba el mal borrándose a sí misma, es sustituida por múltiples voces que se organizan en una enorme masa documental y se constituyen así, a través del tiempo, en la memoria que crece sin cesar acerca de todos los males del mundo. El mal minúsculo de la miseria y de la falta ya no es reenviado al cielo mediante la confidencia apenas audible de la confesión, sino que se acumula en la tierra bajo la forma de trazos escritos. Se establece así otro tipo muy diferente de relación entre el poder, el discurso y lo cotidiano, una manera muy distinta de regir lo cotidiano y de regularlo. Nace una nueva puesta en escena de la vida de todos los días.

Conocemos los primeros instrumentos aún arcaicos, aunque ya complejos, de esta puesta en escena, las instancias burocráticas, las *lettres de cachet* o las órdenes reales, los diversos tipos de reclusión, los informes y los dictámenes policiales. No me detendré más en cosas ya sabidas, sino únicamente en determinados aspectos que pueden dar cuenta de la extraña intensidad y de esa especie de belleza que revisten a veces esas imágenes apresuradas en las que unos pobres hombres adoptan, para nosotros que los percibimos desde tan lejos, el rostro de la infamia. Las *lettres de cachet*, el internamiento, la presencia generalizada de la policía, todo esto no evoca con frecuencia más que el despotismo de un monarca absoluto, pero conviene tener en cuenta que esta «arbitrariedad» era una especie de servicio público. Las «órdenes del rey» no se lanzaban de improviso, más que en contados casos desde lo alto hacia lo bajo, como si se tratase de los signos de la cólera del monarca. La mayor parte de las veces estas órdenes eran solicitadas contra alguien por sus allegados, su padre y su madre, uno de sus parientes, su familia, sus hijos o hijas, sus vecinos, y a veces por el cura de la parroquia, o algún notable local. Se mendigaban estas órdenes como si se tratase de hacer frente a algún gran crimen que debía merecer la cólera del soberano, cuando sólo se trataba de alguna oscura historia de familia: esposos engañados o golpeados, fortunas dilapidadas, conflictos de intereses, jóvenes indóciles, raterías o borracheras, y todo un enjambre de pequeños desórdenes de conducta. La *lettre de cachet* que se otorgaba, como si se tratase de la voluntad expresa y particular del rey, para encerrar a alguno de sus súbditos,

al margen de las vías de la justicia ordinaria, no era en realidad más que la respuesta a esa demanda procedente de la base. Sin embargo no se concedía a quien la solicitaba de pleno derecho a no ser que viniese precedida de una encuesta destinada a valorar el fundamento de la demanda; en esa encuesta se debía establecer si esos excesos o borracheras, si esa violencia y ese libertinaje, merecían ser combatidos mediante el internamiento, y bajo qué condiciones, y por cuánto tiempo: tarea policial, en suma, que implicaba recoger testimonios, delaciones, y todo ese dudoso murmullo que rodea, como una densa niebla, a cada uno de los sujetos.

El sistema que va de la *lettre de cachet* al encierro no fue más que un episodio bastante breve, pues duró poco más de un siglo, y se circunscribió a Francia, pero no por eso deja de ser importante en la historia de los mecanismos de poder. Dicho sistema no sirvió tanto para asegurar la irrupción espontánea de la arbitrariedad real en el ámbito más cotidiano de la vida, cuanto para asegurar la distribución de todo un juego de demandas y de respuestas siguiendo complejos circuitos. ¿Abuso propio del absolutismo? Posiblemente, pero no en el sentido de que el monarca abusase pura y simplemente de su propio poder, sino en el sentido de que cada uno puede utilizar en beneficio propio, para conseguir los propios fines y contra los demás, la enormidad del poder absoluto: una especie de disponibilidad de los mecanismos de soberanía, una posibilidad, proporcionada a cualquiera que fuese lo suficientemente listo para servirse de ella, de desviar en beneficio propio los efectos de la soberanía. De aquí se derivan una serie de consecuencias: la soberanía política se inserta en el ámbito más elemental del cuerpo social; entre sujeto y sujeto —y muchas veces se trata de los sujetos más humildes—, entre los miembros de una familia, en las relaciones de vecindad, de interés, de oficio, de rivalidad, de amor y de odio, uno se puede servir, además de las armas habituales de la autoridad y de la obediencia, de los recursos de un poder político que adopta la forma del absolutismo; cada uno, si sabe jugar bien el juego, puede ser para otro un monarca terrible y sin ley: *homo homini rex*. Toda una cadena política se amalgama con la trama de lo cotidiano. Pero es necesario apropiarse, al menos por un instante, de ese poder, canalizarlo, poseerlo y dirigirlo hacia donde uno quiere; es necesario, para utilizarlo en provecho propio, «seducirlo»; el poder se convierte a la vez en objeto de codicia y en objeto de seducción; es por tanto una realidad deseable, y en la medida misma en que es absolutamente temible. La intervención de un poder político sin límites en las relaciones cotidianas se convierte así

no sólo en algo aceptable y familiar, sino también en algo profundamente deseado, sin que por este mismo hecho deje de ser objeto de un temor generalizado. No hay por qué extrañarse de esta deriva, que poco a poco ha abierto las relaciones de pertenencia o de dependencia ligadas tradicionalmente a la familia, en beneficio de los controles políticos y administrativos. Tampoco hay por qué extrañarse de que el poder desmesurado del rey, que funcionaba absolutamente en medio de pasiones, de odios, de miserias y felonías, haya podido llegar a ser, pese, o quizás mejor a causa de su utilidad misma, objeto de abominación. Aquellos que recurrían a las *lettres de cachet,* y el rey que accedía a sus instancias, quedaban aprisionados en la trampa de la complicidad: Los primeros perdieron cada vez más su poder tradicional en beneficio de un poder administrativo, mientras que el rey, al verse implicado todos los días en tantos odios e intrigas, llegó a ser por sí mismo también aborrecible. Como decía el duque de Chaulieu, creo recordar que en las *Mémoires de deux jeunes mariées,** la Revolución francesa, al cortar la cabeza del rey decapitó a todos los padres de familia.

De todo esto me gustaría retener, por ahora, lo siguiente: a través de este dispositivo de solicitudes y demandas, de *lettres de cachet,* de internamientos, de policía, van a nacer una infinidad de discursos que atraviesan en todas las direcciones lo cotidiano, y gestionan, de un modo absolutamente diferente al de la confesión, el mal minúsculo de vidas sin importancia. En las redes del poder, siguiendo circuitos bastante complejos, quedan atrapadas las disputas de vecindad, las querellas entre padres e hijos, las discordias familiares, los abusos del vino y del sexo, los desórdenes públicos y tantas otras pasiones secretas. Bulle en todo esto algo así como un inmenso y omnipotente afán de convertir en discurso todas estas agitaciones y cada uno de estos pequeños sufrimientos. Comienza a subir de tono un murmullo que ya no cesará, un murmullo en el que las variaciones individuales de la conducta, las vergüenzas y los secretos, se ofrecen mediante el discurso a la incardinación del poder. Lo menor deja de pertenecer al silencio, al rumor que circula, o a la confesión fugitiva. Todas estas cosas que constituyen lo ordinario, el detalle sin importancia, la oscuridad, las jornadas sin gloria, la vida común, pueden y deben ser dichas, o mejor escritas.

* Alusión a las declaraciones del duque de Chaulieu, citadas en la *Lettre de mademoiselle de Chaulieu à madame de L'Estorade*, en Balzac (H. de), *Mémoires de deux jeunes mariées*, París, Librairie nouvelle, 1856, pág. 59: «Al cortar la cabeza a Luis XVI, la Revolución cortó la cabeza a todos los padres de familia».

Se convierten así en cosas que pueden ser descritas y registradas en la medida misma en que están atravesadas por los mecanismos del poder político. Durante largo tiempo sólo los gestos de los grandes hombres habían merecido ser narrados sin burla; sólo la sangre, el nacimiento y las hazañas tenían derecho a la historia. Y si a veces los más humildes accedían a una especie de gloria, esto acontecía siempre a través de algún hecho extraordinario —el destello de la santidad o la enormidad de un crimen—. El hecho de que en el orden monótono de lo cotidiano pudiese existir un secreto que cabía descubrir, o que lo no esencial pudiese ser en cierto modo importante, esto no aconteció hasta que la glauca mirada del poder se posó sobre estas minúsculas turbulencias.

Nacimiento pues de una inmensa posibilidad de discursos. Un determinado saber sobre la vida cotidiana encuentra así, al menos, una parte importante de su razón de existir, y con él se proyecta en Occidente sobre nuestros gestos, sobre nuestras maneras de ser y de actuar, un nuevo registro de inteligibilidad. Pero para que esto sucediese fue precisa la omnipresencia, a la vez real y virtual, del monarca, fue preciso imaginarlo como un ser bastante cercano a todas estas miserias, bastante atento al menor de estos desórdenes, para poder solicitar así su intervención; fue preciso que él mismo apareciese dotado de una especie de ubicuidad física. Este discurso de lo cotidiano, en su forma primigenia, estaba totalmente vertido hacia el rey, se dirigía a él, se filtraba en los grandes rituales de las ceremonias del poder, y debía adoptar su forma y revestir sus signos. Lo banal no podía ser dicho, escrito, descrito, observado, organizado, y valorado, más que en una relación de poder que estaba atravesada por la figura del rey, por su poder real, y por el fantasma de su poderío. De aquí la forma singular de este discurso que exigía un lenguaje decorativo, imprecatorio o suplicante. Cada una de estas pequeñas historias de todos los días se debía decir con el énfasis de los sucesos poco frecuentes, dignos de atraer la atención de los monarcas; la alta retórica debía revestir estas naderías. Ni la aburrida administración policial, ni los historiales de medicina o psiquiatría, lograron nunca más tarde conseguir parecidos efectos de lenguaje: a veces nos encontramos con un suntuoso monumento verbal para contar una oscura villanía o una intriga sin importancia; otras, algunas frases breves que fulminaban a un miserable y lo arrojaban a las tinieblas; y en otras, el largo recital de las desgracias era presentado adoptando la figura de la súplica o de la humillación. El discurso político de la banalidad no podía ser más que solemne.

Se produce sin embargo en estos textos otro efecto disparatado. Con frecuencia quienes hacían las solicitudes de internamiento eran gentes de baja condición, analfabetas o escasamente alfabetizadas; estas gentes sirviéndose de sus escasos conocimientos, o en su nombre un escribano más o menos hábil, componían como podían las fórmulas o giros lingüísticos que consideraban que eran los requeridos para dirigirse a un rey, o a personas de alto rango, y las mezclaban con términos torpes y violentos, con expresiones zafias con las que sin duda creían poder proporcionar a sus súplicas mayor fuerza y verosimilitud; así pues, entre frases solemnes y desquiciadas, al lado de términos anfibólicos, brotan expresiones rudas, torpes, malsonantes; con el lenguaje obligado y ritual se entrelazan las impaciencias, las cóleras, la rabia, las pasiones, los rencores, las revueltas. Una vibración e intensidades salvajes conmueven las reglas de ese discurso lleno de afectación, y salen a la luz con sus propias expresiones habituales. Por ejemplo así habla la esposa de Nicolas Bienfait: «Se toma la libertad de comunicar con la mayor humildad a Monseñor que el mencionado Nicolas Bienfait, cochero de alquiler, es un hombre muy disoluto que la mata a golpes, y que vende todo, y que ha dejado morir a sus dos mujeres, a la primera le mató a su hijo estando encinta, y a la segunda, tras haberle vendido y comido todo, la hizo morir postrada por sus malos tratos, y llegó hasta intentar estrangularla la víspera de su muerte. A la tercera le quiere comer el corazón asado a la parrilla, sin mencionar otras muchas atrocidades que él ha cometido; Monseñor, me postro a las plantas de Vuestra Gran Ilustrísima para implorar Su Misericordia. Y espero de su suma largueza que me hará justicia, pues, pese a que mi vida corra peligro en todo momento, no cesaré de rezar al Señor por la salud de Su Ilustrísima, cuya vida guarde Dios muchos años...».

Los documentos que reuní aquí son homogéneos, e incluso corro el riesgo de que puedan llegar a parecer monótonos; sin embargo todos funcionan de forma dispersa: disparidad entre las cosas que cuentan y el modo de decirlas, disparidad entre quienes se lamentan y suplican y quienes poseen sobre ellos todo poder, disparidad entre el orden minúsculo de los problemas suscitados y la enormidad del poder que se pone en funcionamiento, disparidad, en fin, entre los lenguajes ceremoniales, los rituales del poder, y los de las pasiones e impotencias. Nos encontramos ante textos próximos a la literatura de Racine, Bossuet o Crébillon; sin embargo arrastran consigo toda una turbulencia popular, toda una miseria y una violencia, toda una «bajeza» que ninguna literatura de esta

época habría podido asumir. En ellos hablan pordioseros, pobres gentes, o simplemente sujetos mediocres que actúan desde la tarima de un extraño teatro en el que adoptan posturas, lanzan gritos o expresiones grandilocuentes y en donde se revisten de los jirones de ropajes que les son necesarios para que se les preste atención desde la escena del poder. Recuerdan en ocasiones a una pobre compañía de cómicos que se disfrazan como pueden con oropeles que fueron un día suntuosos para representar ante un público de ricos que se reirá de ellos. La diferencia estriba en que representan su propia vida y ante personajes poderosos que pueden decidir sobre ella. Son personajes de Céline que quieren actuar en Versalles.

Llegará un día en que todo este disparate habrá desaparecido. El poder que se ejercerá en la vida cotidiana ya no será el de un monarca a la vez próximo y lejano, omnipotente y caprichoso, fuente de toda justicia y objeto de cualquier seducción, a la vez principio político y poderío mágico; entonces el poder estará constituido por una espesa red diferenciada, continua, en la que se entrelacen las diversas instituciones de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría. El discurso que se formará entonces ya no poseerá la vieja teatralidad artificial y torpe, sino que se desplegará mediante un lenguaje que pretenderá ser el de la observación y el de la neutralidad. Lo banal será analizado siguiendo el código, a la vez gris y eficaz, de la administración, del periodismo y de la ciencia, salvo que se pretendan buscar sus esplendores un poco más lejos, en la literatura. Los siglos XVII y XVIII constituyeron todavía esa edad rugosa y bárbara en la que todas estas mediaciones no existían. El cuerpo de los miserables se enfrentaba casi directamente al del rey, y las agitaciones de unos a las ceremonias del otro; no existía tampoco entonces un lenguaje común, pero sí un choque entre los gritos y los rituales, entre los desórdenes que debían ser verbalizados y el rigor de las formas que era preciso seguir. Por eso nosotros, que contemplamos desde lejos esta primera eclosión de lo cotidiano formando parte de un código político, percibimos esos extraños fulgores como algo que chirría, algo que posee una gran intensidad que se perderá, más tarde, cuando esas cosas y esos hombres pasen a convertirse en *affaires*, sucesos, casos.

Momento importante éste en el que una sociedad prestó palabras, giros y frases, rituales de lenguaje, a la masa anónima de las gentes para que pudiesen hablar de sí mismas, y hablar públicamente respetando la triple condición de que ese discurso fuese dirigido y circulase en el interior de un dispositivo de poder preestablecido, que hiciese aparecer el fondo hasta entonces apenas per-

ceptible de las vidas y que, a partir de esta guerra ínfima de pasiones y de intereses, proporcionase al poder la posibilidad de una intervención soberana. La oreja de Dios era una pequeña máquina muy elemental si la comparamos con ésta. Qué fácil sería sin duda desmantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar; pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar.

Estos engranajes han sido sin duda importantes para la constitución de nuevos saberes, y tampoco han sido ajenos a todo un nuevo planteamiento de la literatura. Con esto no quiero decir que la *lettre de cachet* haya dado origen a formas literarias inéditas, sino que en el momento de tránsito del siglo XVII al XVIII las relaciones del discurso, el poder, la vida cotidiana y la verdad se encontraron entrelazadas de un modo nuevo en el que la literatura estaba también comprometida.

La fábula, en el sentido estricto del término, es lo que merece ser dicho. Durante mucho tiempo, en la sociedad occidental la vida de todos los días no ha podido acceder al discurso más que atravesada y transfigurada por lo fabuloso; era necesario que saliese de sí misma mediante el heroísmo, las proezas, las aventuras, la providencia y la gracia, o, eventualmente, el crimen; era preciso que estuviese marcada de un toque de imposibilidad. Únicamente entonces esa vida se convertía en algo decible; lo que la colocaba en una situación inaccesible le permitía al mismo tiempo funcionar como lección y ejemplo. Cuanto más de lo ordinario se salía la narración, mayor fuerza cobraba para hechizar o persuadir. En este juego de lo «fabuloso-ejemplar» la indiferencia a lo verdadero y a lo falso era por tanto fundamental. Y si en ocasiones se emprendía la tarea de dejar traslucir en sí misma la mediocridad de lo real, se trataba únicamente de un recurso para provocar un efecto cómico: el simple hecho de hablar de ello movía a risa.

A partir del siglo XVII Occidente vio nacer toda una «fábula» de la vida oscura en la que lo fabuloso había sido proscrito. Lo imposible o lo irrisorio dejaron de ser la condición necesaria para narrar lo ordinario. Nace así un arte del lenguaje cuya tarea ya no consiste en cánticos a lo improbable, sino en hacer aflorar lo que permanecía oculto, lo que no podía o no debía salir a la luz, o, en otros términos, los grados más bajos y más persistentes de lo real. En el momento en que se pone en funcionamiento un dispositivo para obligar a decir lo «ínfimo», lo que no se dice, lo que no merece ninguna gloria, y por tanto lo «infame», se crea un nuevo imperativo que constituirá lo que podría denominarse la ética inmanente del

discurso literario de Occidente: sus funciones ceremoniales se borrarán progresivamente; ya no tendrá por objeto manifestar de forma sensible el fulgor demasiado visible de la fuerza, de la gracia, del heroísmo, del poder, sino ir a buscar lo que es más difícil de captar, lo más oculto, lo que cuesta más trabajo decir y mostrar, en último término lo más prohibido y lo más escandaloso. Una especie de exhortación, destinada a hacer aflorar la parte más nocturna y la más cotidiana de la existencia, trazará —aunque se descubran así en ocasiones las figuras solemnes del destino— la línea de evolución de la literatura desde el siglo XVII, desde que ésta comenzó a ser literatura en el sentido moderno del término. Más que una forma específica, más que una relación esencial a la forma, esta imposición, iba a decir esta moral, la caracteriza y la conduce hasta nosotros en su inmenso movimiento: la obligación de decir los más comunes secretos. La literatura no absorbe sólo para sí esta gran política, esta gran ética discursiva; ni tampoco se reduce a ella enteramente, pero encuentra en ella su lugar y sus condiciones de existencia.

De aquí la doble relación que tiene la literatura con la verdad y con el poder. Mientras que lo fabuloso no puede funcionar más que en una indecisión entre lo verdadero y lo falso, la literatura se instaura en una decisión de no verdad: se ofrece explícitamente como artificio, pero comprometiéndose a producir efectos de verdad que, como tales, son reconocibles. La importancia que en la época clásica se concedió a lo natural y a la imitación constituye sin duda una de las primeras formas de formular este funcionamiento «de verdad» de la literatura. La ficción reemplazó desde entonces a lo fabuloso; la novela se liberó de lo fantástico y no se desarrollará más que liberándose totalmente de sus ataduras. La literatura forma parte, por tanto, de este gran sistema de coacción que en Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar al orden del discurso, pero la literatura ocupa en él un lugar especial: consagrada a buscar lo cotidiano más allá de sí mismo, a traspasar los límites, a descubrir de forma brutal o insidiosa los secretos, a desplazar las reglas y los códigos, a hacer decir lo inconfesable, tendrá por tanto que colocarse asimismo fuera de la ley, o al menos hacer recaer sobre ella la carga del escándalo, de la transgresión, o de la revuelta. Más que cualquier otra forma de lenguaje la literatura sigue siendo el discurso de la «infamia», a ella le corresponde decir lo más indecible, lo peor, lo más secreto, lo más intolerable, lo desvergonzado. La fascinación que ejercen entre sí desde hace años el psicoanálisis y la literatura es significativa, pero es preciso no olvidar que esta posi-

ción singular de la literatura no es más que el efecto de un dispositivo de poder determinado que atraviesa en Occidente la economía de los discursos y las estrategias de lo verdadero.

Decía al comenzar que me gustaría que estos textos fuesen leídos como «avisos»; y quizás sea demasiado pedir, ya que ninguno valdrá nunca tanto como el menor relato de Chejov, Maupassant o James. No son ni semiliteratura, ni subliteratura, ni tan siquiera son el esbozo de un género; son fruto del desorden, el ruido, la pena, el trabajo del poder sobre las vidas, asi como el discurso que nace de ellas. *Manon Lescaut** narra una de estas historias.

* Prévost (A. F.), *Les aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*, Amsterdam, 1733 (trad. cast.: *Historia del caballero des Grieux y Manon Lescaut*, Madrid, Cátedra, 1984).